This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

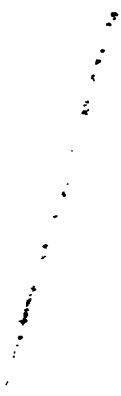
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN TN29 H

Phil 3819.30.5

HARVARD
COLLEGE
LIBRARY



Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Vierter Band.

Benedict von Spinoza's Ethik.

Berlin, 1868.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 91.

Benedict von Spinoza's

Ethik.

Uebersetzt, erläutert

und

mit einer Lebensbeschreibung Spinoza's versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1868.

Verlag von L. Heimann,

Wilhelms-Strasse No. 91.

Phil 3819.30.5

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
MAR 25 1902

7974
52.43
34

Vorwort des Uebersetzers.

Spinoza's Ethik bietet dem Uebersetzer mehr Schwierigkeiten, als irgend ein anderes philosophisches Werk alter oder neuer Zeit. Zunächst sind es die Grundbegriffe seiner Philosophie, welche dem Vorstellen und selbst der Sprache der heutigen Zeit so fern liegen, dass die entsprechenden Worte dafür in letzterer kaum gefunden werden können. Sodann besteht bei Spinoza selbst vielfach ein Schwanken in der Schärfe seiner Begriffe und ein Wechsel in ihrer Bezeichnung, welcher die Deutlichkeit der Uebersetzung ausserordentlich erschwert und leicht den Leser glauben lassen kann, dass der Fehler nur an dem Uebersetzer liege. Ferner gebraucht Spinoza viele lateinische Worte in einem von dem gewöhnlichen völlig abweichendem Sinne, und der Uebersetzer kommt in Zweifel, ob er auch im Deutschen dem folgen, oder das passendere Wort wählen soll. Endlich ist die geometrische Beweisführung, deren sich Spinoza im Geiste seiner Zeit bedient und auf die er grossen Werth legt, weit entfernt, die Klarheit des Gedankenganges zu erhöhen, vielmehr ein Hinderniss für die natürliche und bündige Weise des Ausdrucks und damit eine neue Erschwerung des Verständnisses.

Der Uebersetzer ist deshalb fortwährend der Versuchung ausgesetzt, diese Mängel, die zum Theil nur in der Form liegen, bei der Uebertragung zu mildern, Undeutlichkeiten durch deutlichere Fassung zu klären, und die schwerfällige Breite der Beweise zu kürzen. Unzweifelhaft würde die Uebersetzung weit lesbarer und

verständlicher geworden sein, wenn der Unterzeichnete dieser Versuchung nachgegeben hätte; allein eine reifliche Erwägung liess ihn ein solches Vorgehen für unzulässig erachten.

Eine gute Uebersetzung muss nicht blos das Gute, sondern auch das Mangelhafte des Originals möglichst getreu wiedergeben, insbesondere gilt dies für ein Werk von so hoher Bedeutung, wie Spinoza's Ethik. Spinoza hat die Hälfte seines Lebens daran gearbeitet, und selbst, nachdem sie vollendet war, die letzten zehn Jahre seines Lebens an ihr gebessert. Unter solchen Umständen ist kein Uebersetzer berechtigt, seine eigene bessernde Hand an das Werk zu legen, vielmehr ist seine erste Pflicht, dem Werke bei der Uebertragung in das Deutsche seine volle Eigenthümlichkeit im guten wie im schlimmen Sinne zu erhalten, so weit es der Geist der deutschen Sprache überhaupt gestattet.

Sollte dies richtig sein, so wird der Leser schon die Lücken und Breiten und Unklarheiten mit in den Kauf nehmen müssen, welche er an der Uebersetzung leicht bemerken wird, und der Unterzeichnete hat hierfür keine andere Entschuldigung, als dass er auch hierin nur dem Originale hat nachfolgen müssen. Aus diesem Grunde hat von den früheren Uebersetzungen der Ethik wenig Gebrauch gemacht werden können. Weit schwerer war indess die Aufgabe, die Dunkelheit des Spinoza bei der Uebertragung nicht noch zu vergrössern, ja in das Unverständliche und Sinnlose zu verkehren. In wie weit dies dem Unterzeichneten besser wie seinen Vorgängern gelungen ist, muss dem Urtheile der Kenner anheim gestellt bleiben.

Der Uebersetzung ist der lateinische Text nach der Recension von Bruder zu Grunde gelegt worden, welcher als der correcteste gelten kann. Nur bei der Interpunktion ist manches geändert worden, da eine dem Sinn entsprechende Interpunktion für das Verständniss wichtiger ist, als man gewöhnlich meint. Die Vorrede von Jellis und Meyer welche sich in der ersten Ausgabe der *Opera posthuma* befindet, ist nicht mit übersetzt worden, da sie für die Entstehung oder das Verständniss der Ethik ohne Werth ist und sich lediglich damit beschäftigt, die Uebereinstimmung der Ethik mit der Lehre der Bibel nachzuweisen.

Leser, welche nicht bereits genau mit den Gedanken und der Ausdrucksweise Spinoza's vertraut sind, also gerade die Leser, für welche diese Uebersetzung zunächst bestimmt ist, werden trotz aller auf sie verwendeten Sorgfalt, unzweifelhaft an den meisten Sätzen Anstoss nehmen und über das schwierige Verständniss sich beklagen. Diesen Lesern wird gerathen, zunächst sich dadurch nicht abschrecken zu lassen, auch nicht gleich nach den Erläuterungen zu greifen, sondern in dem Studium des Werkes selbst beharrlich fortzufahren und zu versuchen, sich mit dem Autor unmittelbar zu verständigen. Es ist dies jedenfalls der richtigste, wenn auch nicht der bequemste Weg, das Verständniss des Werkes zu gewinnen. Je vertrauter sie mit den Gedanken des Autors auf diesem Wege geworden sind, desto nützlicher wird sich dann die spätere Benutzung der Erläuterungen erweisen, welche ihren Zweck nur erfüllen können, wenn der Leser mit dem Inhalte des ganzen Werkes bereits bekannt ist; erst dann werden sie die Klarheit der Auffassung erhöhen, die weit reichenden Beziehungen darlegen und so den Inhalt zum vollen Eigenthum des Lesers erheben können.

Eine andere Frage ist, ob ein Leser im Jahre 1868 sich von der Lehre Spinoza's befriedigt oder mindestens überzeugt erklären wird. Diese Frage gehört indess nicht hierher; hier war nur die Aufgabe, dem Leser die Möglichkeit zu gewähren, diesem grossen Geiste unmittelbar in seinem Hauptwerke nahe zu treten und so gleichsam aus eigener Wahrnehmung ein Urtheil über ihn zu fällen. Jeder einsichtige Leser wird dabei die Grösse der Grundgedanken Spinoza's von der mangelhaften Form ihrer Darstellung zu trennen wissen; in jenen war Spinoza seiner Zeit weit vorausgeschritten, und es mussten mehr als hundert Jahre verfliessen, ehe die Naturwissenschaft und die Philosophie aus dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts bemerkten, dass ihre Fundamente zum grossen Theile bereits von Spinoza gelegt worden waren.

Aber auch abgesehen von dem Inhalte wird das Studium der Ethik Spinoza's eine vortreffliche Schule für die Ausbildung des philosophischen Denkens nach allen Richtungen sein und man kann sicher annehmen, dass jeder, der das volle Verständniss dieses Werkes zu erreichen

vermocht hat, vor keinem andern philosophischen Buche mehr zurückzuschrecken braucht.

Zur ersten Orientirung des Lesers kann die Einleitung dienen, welche im I. Bande dieser Sammlung als *Lehre vom Wissen* vorausgeschickt worden ist.

Berlin, im September 1868.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

D.	bedeutet:	Definition.
E.	„	Erläuterung.
A.	„	Axiom.
L.	„	Lehrsatz.
Z.	„	Zusatz.
Ln.	„	Lehnsatz.
H.	„	Heischesatz.
S.	„	Satz.
Erkl.	„	Erklärung.

Die Ziffern in Klammern am Schluss einzelner Sätze beziehen sich auf die Erläuterungen des Herausgebers, welche in zwei besonderen Heften nachfolgen und unter denselben Nummern dort aufgeführt sind.

Die in Parenthesen befindlichen Buchstaben und Ziffern beziehen sich auf die betreffenden Lehrsätze, Definitionen u. s. w. des Werkes selbst.

Spinoza's Leben und Schriften.

Baruch, oder Benedict von Spinoza wurde am 24. November 1632 in Amsterdam geboren, während der dreissigjährige Krieg in Deutschland wüthete. Seine Familie war mit anderen jüdischen Familien aus Spanien und Portugal im Anfang des Jahrhunderts nach den Niederlanden ausgewandert, um dem Druck der Inquisition zu entgehen. Sein Vater war angesehen, nicht unbemittelt und von gesundem Verstande; er liess seinem Sohne eine freie Erziehung geben; indess beschränkte sich der Unterricht in der jüdischen Schule ausschliesslich auf Religion und Cultus. Spinoza's Lehrer, Morteira, preist den Scharfsinn und die ausgebreiteten Kenntnisse seines Schülers, und schon in seinem fünfzehnten Jahre galt Spinoza als ein ausgezeichneter Talmudist.

Spinoza war zu dem Studium der Theologie bestimmt. Die Anfangsgründe des Lateinischen lernte er bei einem Deutschen; in den klassischen Sprachen vervollkommnete er sich später bei einem Arzt, Namens van dem Ende, der öffentlichen Unterricht gab. Während seiner Studien verliebte sich Spinoza in die Tochter seines Lehrers; ein Nebenbuhler stach ihn aber durch einen reichen Perlenschmuck aus. Die Spuren dieser unglücklichen Liebe sind noch in der Ethik des Spinoza zu erkennen; vielleicht war sie auch der Anlass, dass Spinoza sich nie verheirathete.

Spinoza äusserte schon als Jüngling sehr freie Ansichten über Religion und in Folge von Denunciationen kam die Sache bei den Richtern der Synagoge zur Sprache. Da Spinoza zu keinem Wiederruf zu bewegen war, ward über ihn in seinem 23. Jahre der grosse Bann ausgesprochen

und er aus der jüdischen Synagoge ausgestossen. Spinoza nahm dies ziemlich ruhig hin und schloss sich in Folge dessen auch keiner christlichen Confession an. Er fand zunächst Zuflucht in dem Hause seines Lehrers van dem Ende. Er erlernte das Schleifen optischer Gläser und erwarb sich damit seinen Unterhalt. 1660 begab sich Spinoza nach Rhynsburg und überliess sich dort ganz den philosophischen Studien. Die Philosophie des Cartesius stand damals in der Blüthe; Spinoza studirte sie mit Eifer, gab auch einem jungen Manne darin Unterricht und daraus ging sein erstes Werk hervor unter dem Titel: »Die Grundsätze der Philosophie des Descartes, geometrisch bewiesen von B. v. Spinoza mit einem Anhange metaphysischer Untersuchungen.« Obgleich es nur eine Darstellung der Philosophie des Descartes sein soll, so leuchten doch die eigenen Auffassungen des Spinoza schon hindurch; das Werk ist deshalb als Quelle nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Diese Schrift hatte nicht den Erfolg, den Spinoza erwartet hatte; auch hatte er in dieser Zeit viel mit äusseren Mühseligkeiten und Unruhen zu kämpfen. 1664 zog Spinoza nach Voorburg, eine Meile vom Haag und 1670 zog er auf Zureden seiner Freunde ganz nach dem Haag. Hier wohnte Spinoza anfangs bei der Wittwe van Velden in grosser Eingezogenheit; er sass auf seinem Zimmer, arbeitete und brachte oft zwei bis drei Tage zu, ohne jemand zu sehen. Später miethete er sich der Ersparniss wegen eine billigere Wohnung bei dem Maler van der Spyk, bei dem er bis zu seinem Lebensende blieb.

Zwischen 1665 bis 1670 verfasste Spinoza seine zweite Schrift, den »Tractatus theologico-politicus«, in welchem zuerst die Grundgedanken des spätern Rationalismus über die Bedeutung der Bibel ausgesprochen sind. Die Bibel stellt nach Spinoza nur Sittengesetze auf; sie zielt auf Gehorsam aber nicht auf Erkenntniss der Wahrheit.

Diese Schrift erregte grosses Aufsehen und erweckte dem Spinoza eine Menge Feinde. Es entspann sich eine heftige literarische Fehde und Spinoza gerieth selbst persönlich dadurch in Gefahren. Dies bestimmte ihn, von jeder weiteren Veröffentlichung seiner spätern Schriften abzusehen.

Zu diesen gehört zunächst der Tractatus politicus, der unvollendet blieb; dann der Tractatus de Deo et homine (nicht lange vor 1661 verfasst), in welchem bereits die Grundzüge seiner Ethik niedergelegt sind; ferner um 1662 der Tractatus de intellectus emendatione, der unvollendet blieb; endlich verfasste er von 1662 bis 1665 sein Hauptwerk, die Ethik, welche er indess bis zu seinem Tode fortwährend überarbeitet zu haben scheint. Das Manuscript theilte Spinoza seinen Freunden hier und da mit; allein der Druck dieser Werke ist auf die ausdrückliche Anordnung Spinoza's erst nach seinem Tode erfolgt. Spinoza hatte verboten, ihn als Autor zu nennen; deshalb ist der Verfasser nur mit den Anfangsbuchstaben bezeichnet.

Spinoza war von mittlerer Statur und dunkler Hautfarbe. Seine Züge waren regelmässig; lange schwarze Augenbraunen und schwarze Haare liessen seine jüdische Abstammung erkennen. Spinoza lebte ausserordentlich mässig, seine Mahlzeit für den ganzen Tag bestand oft nur in Milch- oder Hafergrützsuppe; er trank selten Wein; lehnte Einladungen ab; war in seiner Kleidung eben so einfach aber sauber und in seinen Geldangelegenheiten höchst pünktlich und ordentlich. Bisweilen rauchte er, und wenn er sich ein Vergnügen machen wollte, fing er Fliegen, warf sie in ein Spinnenetz und lachte laut über den Kampf der Fliege mit der Spinne. Er war dabei gesprächig, leutselig und unterhielt sich vorm Schlafengehen gern mit seinen Wirthsleuten. Bei seines Vaters Tode nahm er sich nur ein Bett aus der Erbschaft und liess das übrige seinen Schwestern. Sein Freund Simon de Vries wollte ihm einmal 2000 Gulden schenken, allein Spinoza lehnte es ab mit den Worten: die Natur ist mit Wenigem zufrieden, und wenn sie es ist, bin ich es auch. Das ihm von Vries in dessen Testament ausgesetzte Jahrgeld von 500 Gulden reduzirte Spinoza selbst auf 300 Gulden, die er bis an sein Lebensende bezogen hat.

Zu seinen Freunden gehörte der Arzt Ludwig Meyer aus Amsterdam und Heinrich Oldenburg aus Bremen, Resident des niedersächsischen Kreises bei Cromwell in London. Spinoza stand mit beiden, so wie mit anderen bedeutenden Männern in lebhaftem Briefwechsel, und eine Anzahl dieser Briefe hat Meyer nach Spinoza's Tode, freilich stark verstümmelt, herausgegeben. Obgleich darin

meist über Spinoza's Philosophie verhandelt wird, so bieten sie doch nicht die Aufklärung, welche man von ihnen erwarteu sollte; Spinoza beschränkt sich meist auf Wiederholung der in seiner Ethik aufgestellten Sätze und zeigt sich für die von Anderen beklagte Dunkelheit derselben wenig empfänglich.

Im Februar 1673 bot ihm der Kurfürst von der Pfalz die Professur der Philosophie in Heidelberg an. Der Kurfürst kannte die Schriften des Spinoza und erklärte ihm nur: dass er erwarte, Spinoza werde die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturz der öffentlich feststehenden Religion missbrauchen. Spinoza lehnte indess dies Anerbieten ab, indem er offen aussprach: »Weil ich nie Willens war, öffentlich zu lehren, so kann ich diese Gelegenheit nicht ergreifen. Erstlich bedenke ich, dass ich in der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich dem Unterricht der Jugend obliege; sodann, dass ich nicht weiss, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit gehalten werden müsse, damit ich die Religion nicht umstürze.«

Spinoza hatte eine schwache Constitution; er litt seit Jahren an der Auszehrung und nur eine strenge Diät hatte ihn geistig frisch und kräftig erhalten können. Aus seinem Briefe vom 15. Juli 1676 (No. 72) ersieht man, dass er noch damals, 8 Monate vor seinem Tode, den lebendigsten Antheil an Wissenschaft und Philosophie nahm. Sein Tod erfolgte unerwartet und ohne Schmerzen am 21. Februar 1677. Spinoza hatte noch am Morgen mit seinen Wirthsleuten gesprochen und seinen Freund Meyer rufen lassen, in dessen Beisein er verschied. Noch in seinem Todesjahr erschien seine Ethik mit den oben genannten Traktaten; sie sind das erhabenste Denkmal, was seine Freunde ihm setzen konnten.

Seine Werke wurden nach seinem Tode viel in Holland und Frankreich aufgelegt, auch ins Holländische und Französische übersetzt. Später mit Ende des 17. Jahrhunderts trat das Interesse an seiner Philosophie zurück; in Deutschland wurde sie von der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie verdrängt, und selbst Kant und Fichte zeigen sich von Spinoza nicht beeinflusst. In Frankreich und England liess die vorwiegende empirische Richtung die Philosophie Spinoza's nicht aufkommen. Erst durch

Lessing und Jacobi wurde in Deutschland das Andenken an Spinoza wieder wach gerufen und erst 120 Jahre nach Spinoza's Tode nahmen Schelling und Hegel seine Grundgedanken wieder auf und erbauten darauf das System des absoluten Idealismus. Hegel kann deshalb ohne das Studium des Spinoza nicht wohl verstanden werden. Seitdem ist die Philosophie Spinoza's in Deutschland wieder zu hohem Ansehen gekommen, und die erklärenden, kritisirenden, lobenden und tadelnden Schriften über Spinoza bilden ein langes Verzeichniss, was in Ueberweg's Geschichte der Philosophie nachgesehen werden kann.

Gesammtausgaben seiner Werke sind erschienen von Paulus, Jena 1802 und 1803; von Gfrörer, Stuttgart 1830; von Bruder, Leipzig 1843. Eine vollständige deutsche Uebersetzung der Werke Spinoza's hat geliefert Ewald, Gera 1791—1793 und Berthold Auerbach, Stuttgart 1841. Die Ethik allein ist übersetzt von Wolff, 1744 und von Schmitt, Berlin 1811.

Benedict von Spinoza's

Ethik

auf geometrische Weise begründet

in

fünf Theilen, welche handeln:

I. Von Gott.
II. Von der Natur und dem Ursprung der Seele.
III. Von dem Ursprung und der Natur der Affekte.
IV. Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.
V. Von der Macht des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit.

Erster Theil. [1])

Von Gott.

D. 1. Unter Ursache seiner verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz einschliesst, oder das, dessen Natur nur als existirend vorgestellt werden kann. [2])

D. 2. Derjenige Gegenstand heisst in seiner Art endlich, welcher durch einen andern derselben Natur begrenzt werden kann. So heisst z. B. ein Körper endlich, weil man einen anderen, immer noch grösseren, sich vorstellt. So wird ein Gedanke durch einen anderen Gedanken begrenzt. Aber ein Körper wird nicht durch einen Gedanken und ein Gedanke nicht durch einen Körper begrenzt. [3])

D. 3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird, d. h. das, dessen Vorstellung nicht der Vorstellung eines anderen Gegenstandes bedarf, von welcher sie gebildet werden muss. [4])

D. 4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als das erfasst, was ihr Wesen ausmacht. [5])

D. 5. Unter Zustand verstehe ich die Erregungen der Substanz, oder das, was in einem andern ist, durch das es auch vorgestellt wird. [6])

D. 6. Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. [7])

E. Ich sage: unbedingt unendlich, nicht aber in seiner Art unendlich. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, von dem können unendlich viele Attribute

verneint werden; was aber unbedingt unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was eine Wesenheit ausdrückt und keine Verneinung enthält.

D. 7. Derjenige Gegenstand heisst frei, der aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber oder vielmehr gezwungen, der von einem andern bestimmt wird zum Existiren und zum Wirken in fester und bestimmter Weise. [8])

D. 8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, so weit sie aufgefasst wird, als nothwendig folgend aus der blossen Definition des ewigen Gegenstandes.

E. Denn eine solche Existenz wird, wie die ewige Wahrheit und wie das Wesen des Gegenstandes aufgefasst; sie kann deshalb durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, wenn man sich auch die Dauer als des Anfangs und des Endes entbehrend vorstellt. [9])

A. 1. Alles, was ist, ist in sich oder in einem anderen. [10])

A. 2. Das, was durch ein anderes nicht aufgefasst werden kann, muss durch sich selbst aufgefasst werden. [11])

A. 3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, so ist es unmöglich, dass eine Wirkung folge. [12])

A. 4. Die Kenntniss der Wirkung hängt von der Ursache ab und schliesst sie ein. [13])

A. 5. Gegenstände, die nichts mit einander gemein haben, können auch durch sich gegenseitig nicht erkannt werden, oder die Vorstellung des einen schliesst nicht die Vorstellung des anderen ein. [14])

A. 6. Eine wahre Vorstellung muss mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen. [15])

A. 7. Alles, was als nicht existirend vorgestellt werden kann, dessen Wesen schliesst nicht die Existenz ein. [16])

L. 1. *Die Substanz ist der Natur nach vor ihren Zuständen.* [17])

B. Dies erhellt aus D. 3 u. 5.

L. 2. *Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts unter sich gemein.* [18])

B. Auch dies erhellt aus D. 3; denn jede muss in sich sein und durch sich aufgefasst werden oder die Vorstellung der einen schliesst nicht die Vorstellung der anderen ein.

L. 3. *Gegenstände, die nichts unter sich gemein haben, können der eine nicht die Ursache des anderen sein.*[19])

B. Wenn sie nichts unter sich gemein haben, so können sie auch nicht einer durch den anderen erkannt werden (A. 5), folglich kann der eine nicht die Ursache des anderen sein (A. 4).

L. 4. *Zwei oder mehr verschiedene Dinge unterscheiden sich entweder durch den Unterschied der Attribute der Substanzen, oder durch den Unterschied ihrer Zustände.*[20])

B. Alles was ist, ist in sich oder in einem anderen (A. 1), d. h. ausser der Erkenntniss giebt es nichts, als Substanzen und Zustände dieser (D. 3 u. 5). Es giebt deshalb ausser der Erkenntniss nichts, wodurch mehrere Dinge sich unterscheiden können, als die Substanzen oder was dasselbe ist (Art. 4), als die Attribute und die Zustände der Substanzen.

L. 5. *In der Natur kann es nicht zwei oder mehr Substanzen von derselben Natur oder von demselben Attribute geben.*[21])

B. Gäbe es deren mehrere verschiedene, so müssten sie sich entweder durch den Unterschied der Attribute oder den der Zustände unterscheiden (L. 4). Wäre es nur durch den Unterschied der Attribute, so wäre damit zugestanden, dass es nur eine Substanz von demselben Attribut geben könne. Wäre es aber durch den Unterschied der Zustände, so ist doch die Substanz von Natur vor ihren Zuständen (L. 1); lässt man also diese Zustände bei Seite und betrachtet die Substanzen in sich, d. h. wahrhaft (D. 3 u. 6), so kann man nicht vorstellen, dass sich die eine von der andern unterscheidet, d. h. es kann nicht mehrere Substanzen geben, sondern nur eine (L. 4).

L. 6. *Eine Substanz kann nicht von einer anderen Substanz hervorgebracht werden.*[22])

B. Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen mit demselben Attribut geben (L. 5), d. h. (L. 2) welche etwas mit einander gemein haben. Deshalb kann die eine nicht die Ursache der andern sein (L. 3), oder eine kann nicht von der anderen hervorgebracht werden.

Z. Daraus ergiebt sich, dass eine Substanz nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden kann. Denn ausser Substanzen und deren Zuständen giebt es in der Natur nichts, wie aus A. 1 u. D. 3 u. 5 erhellt. Aber von einer Substanz kann sie nicht hervorgebracht werden (L. 5); also kann eine Substanz von etwas Anderem unbedingt nicht hervorgebracht werden.

Ein anderer Beweis. Es lässt sich dies noch leichter aus dem Widersinnigen des Gegentheils erweisen. Denn wenn eine Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müsste ihre Erkenntniss von der Erkenntniss ihrer Ursache abhängig sein (A. 4); folglich wäre sie keine Substanz (D. 3).

L. 7. *Zur Natur der Substanz gehört das Existiren.*[23])

B. Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden (L. 6), sie wird deshalb die Ursache von sich sein; d. h. ihr Wesen enthält nothwendig die Existenz (D. 1), oder die Existenz gehört zu ihrer Natur.

L. 8. *Jede Substanz ist nothwendig unendlich.*[24])

B. Die Substanz mit einem Attribut existirt nur in der Einzahl (L. 5), und zu ihrer Natur gehört das Existiren (L. 7). Es gehört deshalb zu ihrer Natur, dass sie nothwendig als endliche oder als unendliche existirt. Aber das erste ist unmöglich, denn dann müsste sie durch eine andere Substanz derselben Natur begrenzt werden (D. 2), die ebenfalls nothwendig existiren müsste (L. 7), mithin gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was widersinnig ist (L. 5). Die Substanz existirt daher als unendlich.

E. 1. Da das Endlich-Sein in Wahrheit eine theilweise Verneinung ist und das Unendliche die unbeschränkte Bejahung der Existenz irgend einer Natur ist, so folgt aus dem blossen Lehrsatz 7, dass jede Substanz unendlich sein muss.

E. 2. Ich zweifle nicht, dass es Allen, welche über die Dinge verworren urtheilen und nicht gewöhnt sind, die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erforschen, schwer fallen wird, den Beweis des Lehrsatzes 7 zu fassen, weil sie nämlich nicht zwischen den Zuständen der Substanzen und diesen selbst unterscheiden und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, dass sie den Anfang, welchen sie bei den natürlichen Dingen sehen, den Substanzen andichten. Denn wer die wahren Ursachen der Dinge nicht kennt, vermischt alles und lässt ohne irgend ein Widerstreben seiner Seele sowohl Bäume, wie Menschen sprechen und die Menschen sich ebenso aus Steinen wie aus Saamen bilden und jede Gestalt in jede beliebige andere sich verwandeln. So legt auch der, welcher die göttliche Natur mit der menschlichen vermengt, Gott leicht menschliche Affekte bei; insbesondere so lange ihm unbekannt ist, wie die Affecte in der Seele hervorgebracht werden. Hätten dagegen die Menschen auf die Natur der Substanzen Acht, so würden sie nicht im geringsten an der Wahrheit des Lehrsatzes 7 zweifeln; ja er würde Allen als selbstverständlich gelten und zu den allgemeinen Begriffen gezählt werden. Denn dann würde man unter »Substanz« nur das verstehen, was in sich besteht und in sich aufgefasst wird, d. h. dessen Erkenntniss nicht der Erkenntniss eines anderen Gegenstandes bedarf; unter Zuständen aber das, was in einem anderen ist und deren Vorstellung von der Vorstellung des Gegenstandes, in dem sie sind, sich bildet. Deshalb kann man wahre Vorstellungen von Zuständen, die nicht existiren, haben, weil, wenn sie auch nicht wirklich ausserhalb des Verstandes existiren, ihr Wesen doch in einem Anderen so enthalten ist, dass sie durch dies Andere erfasst werden können. Aber die Wahrheit der Substanzen ist ausserhalb des Verstandes nur in ihnen selbst, weil sie durch sich vorgestellt werden. Wenn daher jemand spräche, er habe die klare und deutliche, d. h. die wahre Vorstellung von einer Substanz, aber sei zweifelhaft, ob sie existire, so wäre dies wahrhaftig eben so, als wenn er sagte, er habe eine wahre Vorstellung, aber er zweifle doch, ob sie nicht eine falsche sei (wie jedem Aufmerksamen klar ist); oder wenn jemand behauptete, dass eine Substanz erzeugt werden könne, so

behauptete er zugleich, dass eine falsche Vorstellung zu einer wahren gemacht worden und ein Verkehrteres kann man sich nicht vorstellen. Man muss deshalb nothwendig zugestehen, dass die Existenz der Substanz ebenso, wie ihr Wesen eine ewige Wahrheit ist.

Man kann von hier aus auch in anderer Weise darlegen, dass es nur eine Substanz gleicher Natur geben kann, und ich halte es der Mühe werth, dies hier zu zeigen. Um dies ordnungsmässig zu thun, halte man fest 1) dass die wahre Definition jedes Gegenstandes nichts enthält noch ausspricht, als die Natur des definirten Gegenstandes. Daraus erhellt 2) dass keine Definition eine bestimmte Zahl des Einzelnen einschliesst oder ausdrückt, da sie nur eben die Natur des definirten Gegenstandes ausdrückt. So drückt z. B. die Definition des Dreiecks nur die einfache Natur des Dreiecks aus, aber keine bestimmte Zahl von Dreiecken. 3) Es ist festzuhalten, das es von jedem existirenden Gegenstande nothwendig eine bestimmte Ursache geben muss, weshalb er existirt. 4) Endlich ist festzuhalten, dass die Ursache, weshalb ein Ding existirt, entweder in der Natur und Definition des existirenden Dinges enthalten sein muss (nämlich weil die Existenz zur Natur desselben gehört), oder dass es diese Ursache ausserhalb des Dinges geben muss.

Aus diesen Sätzen folgt, dass wenn eine bestimmte Zahl von Einzelnen in der Natur existirt, nothwendig eine Ursache da sein muss, weshalb gerade diese Zahl und nicht mehr oder weniger existiren. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen existiren (von denen ich des leichtern Verständnisses wegen annehme, dass sie zugleich existiren und keine anderen Menschen vorher in der Natur existirt haben), so genügt es nicht (um nämlich den Grund anzugeben, weshalb zwanzig Menschen existiren), als Ursache die menschliche Natur im Allgemeinen darzulegen, sondern es ist ausserdem nöthig, die Ursache aufzuweisen, weshalb gerade zwanzig oder nicht mehr oder weniger existiren; da es nothwendig für jeden eine Ursache geben muss, weshalb er existirt. Diese Ursache kann aber nicht in der allgemeinen menschlichen Natur enthalten sein (No. 2, 3), da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält. Es muss also

die Ursache, weshalb diese zwanzig existiren (No. 4) und folgeweise, weshalb jeder Einzelne existirt, nothwendig ausserhalb eines jeden bestehen. Daraus folgt unbedingt, dass Alles, von dessen Natur mehrere Einzelne existiren können, nothwendig eine äussere Ursache für seine Existenz haben muss. Da es aber zur Natur der Substanz, wie hier gezeigt wird, gehört, zu existiren, so muss ihre Definition die nothwendige Existenz einschliessen und folglich kann man aus ihrer blossen Definition ihre Existenz folgern. Aber aus ihrer Definition folgt nicht die Existenz von mehreren Substanzen (wie schon in Nr. 2 u. 3 oben gezeigt worden ist). Es folgt also aus ihr nothwendig, dass nur eine einzige Substanz derselben Natur existirt, wie behauptet worden. [25])

L. 9. *Je mehr Realität oder Sein eine jede Sache hat, um so mehr Attribute kommen ihr zu.* [26])

B. Dies erhellt aus D. 4.

L. 10. *Jedes Attribut einer Substanz muss durch sich aufgefasst werden.*

B. Denn das Attribut ist das, was der Verstand von der Substanz als das auffasst, was ihr Wesen ausmacht (D. 4), folglich muss es durch sich selbst aufgefasst werden (D. 3).

E. Hieraus erhellt, dass wenngleich zwei Attribute als wirklich verschieden aufgefasst werden, d. h. eines ohne die Hülfe des andern, man doch deshalb nicht schliessen kann, dass sie zwei Dinge oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zur Natur der Substanz, dass jedes ihrer Attribute durch sich aufgefasst wird; da ja alle Attribute, welche sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind und keines von dem andern hat hervorgebracht werden können, sondern jedes die Realität oder das Sein der Substanz ausdrückt. Es ist also durchaus nicht widersinnig, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen; im Gegentheil ist nichts in der Natur einleuchtender, als dass jedes Wesen unter irgend einem Attribut aufgefasst werden muss, und dass, je mehr Realität oder Sein es hat, es desto mehr Attribute haben muss, welche sowohl die Nothwendigkeit oder Ewigkeit als die Unendlichkeit ausdrücken. Folglich ist

auch nichts einleuchtender, als dass ein unbedingt unendliches Wesen nothwendig als ein Wesen definirt werden muss (wie in D. 6 gezeigt worden), was aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes eine gewisse und unendliche Wesenheit ausdrückt. Wenn man aber frägt, an welchem Zeichen man den Unterschied der Substanzen erkennen kann, so lese man die folgenden Lehrsätze, welche zeigen, dass in der Natur nur eine Substanz existirt und dass diese unbedingt unendlich ist. Deshalb würde man nach solchem Zeichen vergeblich suchen. [27])

L. 11. *Gott, oder die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig.*

B. Wer dieses bestreitet, der stelle sich vor, wenn es ihm möglich ist, Gott existire nicht. Also (A. 7) schliesst sein Wesen, seine Existenz nicht ein. Aber dies ist (L. 7) widersinnig. Also existirt Gott nothwendig. [28])

B. 2. Ein anderer Beweis. Jedem Gegenstande muss eine Ursache oder ein Grund zugetheilt werden, sowohl weshalb er existirt, als weshalb er nicht existirt. Wenn z. B. ein Dreieck da ist, so muss es einen Grund oder eine Ursache geben, weshalb es da ist; wenn es aber nicht da ist, so muss es auch einen Grund oder eine Ursache geben, welche sein Dasein verhindert oder welche sein Dasein aufhebt. Dieser Grund oder diese Ursache muss entweder in der Natur des Gegenstandes oder ausserhalb desselben enthalten sein. So zeigt, z. B. die eigene Natur des Kreises den Grund, weshalb ein viereckiger Kreis nicht besteht, nähmlich weil er einen Widerspruch enthält. So folgt die Existenz der Substanz aus der blossen Natur derselben, weil diese die Existenz einschliesst (L. 7). Aber der Grund für das Dasein oder Nicht-Dasein eines einzelnen Kreises oder Dreiecks ergiebt sich nicht aus ihrer Natur, sondern nur aus der Ordnung der ganzen körperlichen Natur. Denn aus ihr muss hervorgehen, dass dieses Dreieck jetzt nothwendig existirt, oder dass seine gegenwärtige Existenz unmöglich ist. Dies ist selbstverständlich. Hieraus folgt,

dass dasjenige entsprechend existirt, bei dem kein Grund oder Ursache besteht, welche sein Existiren hindert. Wenn es also keinen Grund oder Ursache giebt, welcher das Dasein Gottes hindert oder aufhebt, so folgt, dass er nothwendig da ist. Gäbe es einen solchen Grund oder Ursache, so müsste sie entweder in der eigenen Natur Gottes oder ausserhalb derselben bestehen, d. h. in einer anderen Substanz von anderer Natur. Denn wäre sie von derselben Natur, so wäre damit eingeräumt, dass es Gott gebe. Wäre die Substanz anderer Natur, so könnte sie mit Gott nichts gemein haben (L. 2), also auch sein Dasein weder setzen noch aufheben.

Da also ein Grund oder eine Ursache, welche die göttliche Existenz aufhöbe, es ausserhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, so wird nothwendig in ihrer Natur selbst der Grund für ihre Nichtexistenz enthalten sein müssen, was mithin einen Widerspruch einschlösse. Es ist widersinnig, von dem unbedingt unendlichen und höchst vollkommenen Wesen dies zu behaupten. Also giebt es weder in Gott noch ausserhalb Gottes eine Ursache oder einen Grund, welcher seine Existenz aufhöbe; Gott existirt also nothwendig. [29])

B. 3. Ein anderer Beweis. Das Nicht-Existiren-Können ist ein Unvermögen und dagegen das Existiren-Können ein Vermögen (wie sich von selbst ergiebt)). Wenn also das, was schon nothwendig existirt, nur endliche Wesen sind, so sind diese mächtiger, als das unbedingt unendliche Wesen, und dies ist widersinnig (wie sich von selbst ergiebt).

Es existirt mithin überhaupt gar nichts oder es existirt nothwendig auch ein unbedingt unendliches Wesen. Aber wir selbst existiren entweder in uns selbst oder in einem anderen, welches nothwendig existirt (A. 1 u. 7). Also existirt nothwendig ein unbedingt unendliches Wesen d. h. Gott (D. 6). [30])

E. In diesem letzten Beweise habe ich die Existenz Gottes von rückwärts auf gezeigt, damit der Beweis leichter gefasst werde, nicht aber deshalb, weil Gottes Existenz aus demselben Grunde nicht auch gerade zu sich ergäbe. Denn da das Existirenkönnen ein Vermögen ist, so folgt, dass je mehr Realität der Natur eines Gegenstandes zukommt, es um so mehr von sich selbst Kräfte hat, um

zu existiren; folglich muss ein unbedingt unendliches Wesen, oder Gott ein unbedingt unendliches Vermögen zu existiren von sich selbst haben und deshalb unbedingt existiren. Indess mag vielleicht Mancher die Kraft dieses Beweises nicht leicht fassen, weil er gewöhnt ist, nur die Gegenstände zu betrachten, welche von äusseren Ursachen abfliessen, und weil er darunter das, was schnell entsteht, d. h. was leicht existirt auch leicht vergehen sieht, und weil umgekehrt er die Gegenstände für schwieriger in ihrer Herstellung hält, d. h. nicht so leicht zur Existenz zu bringen, von welchen er annimmt, dass mehreres zu ihnen gehört. Um dergleichen Vorurtheile zu beseitigen, brauche ich hier nicht zu zeigen, in welchem Sinne der Satz: »Was schnell entsteht, vergeht schnell« wahr ist; auch nicht ob rücksichtlich der ganzen Natur Alles gleich leicht ist oder nicht; es genügt die Bemerkung, dass ich hier nicht von Gegenständen spreche, welche durch äussere Ursachen entstehen, sondern nur von den Substanzen, welche von keiner äusseren Ursache hervorgebracht werden können (L. 6).

Denn alle Gegenstände, welche aus äusseren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen oder wenig Theilen bestehen, verdanken Alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft einer äusseren Ursache; ihre Existenz beruht daher nicht auf ihrer eigenen Vollkommenheit, sondern nur auf der der äusseren Ursachen. Dagegen verdankt die Substanz Alles, was sie an Vollkommenheit hat, keiner äusseren Ursache; deshalb muss auch ihre Existenz aus ihrer eigenen Natur hervorgehen, die folglich nichts Anderes ist, als ihre eigene Wesenheit. Die Vollkommenheit eines Gegenstandes hebt daher dessen Existenz nicht auf, sondern setzt sie vielmehr; dagegen hebt die Unvollkommenheit sie auf, und wir können deshalb der Existenz keines Gegenstandes sicherer sein, als der Existenz eines unbedingt unendlichen oder vollkommenen Wesens, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschliesst, und die unbedingte Vollkommenheit in sich fasst, so hebt es eben dadurch allen Grund an seiner Existenz zu zweifeln auf und gewährt die höchste Gewissheit von dessen Existenz, was hoffentlich auch einem nur mässig aufmerksamen Leser einleuchten wird.

L. 12. *Es kann kein Attribut einer Substanz wahrhaft vorgestellt werden, aus dem folgte, dass die Substanz getheilt werden könne.* [31])

B. Denn die Theile, in welche eine so vorgestellte Substanz sich theilte, behalten entweder die Natur der Substanz oder nicht. Ist ersteres der Fall, dann muss jeder Theil unendlich sein (L. 8) und die Ursache seiner selbst sein (L. 6) und aus einem anderen Attribute bestehen (L. 5). Mithin würden aus einer Substanz mehrere sich bilden, was widersinnig ist (L. 6). Ueberdem würden dann die Theile (L. 2) mit ihrem Ganzen nichts gemein haben, und das Ganze würde ohne seine Theile sein und vorgestellt werden können (D. 4 L. 10), was unzweifelhaft widersinnig ist. Im zweiten Falle, wenn die Theile nicht die Natur der Substanz behalten, würde, wenn die ganze Substanz in gleiche Theile getheilt würde, sie die Natur der Substanz verlieren und zu sein aufhören, was widersinnig ist (L. 7).

L. 13. *Eine unbedingt unendliche Substanz ist untheilbar.* [32])

B. Wäre sie theilbar, so behielten die Theile, in welche sie getheilt würde, entweder die Natur einer unbedingt unendlichen Substanz oder nicht. Im ersten Falle würden sich mehrere Substanzen derselben Natur ergeben, was widersinnig ist (L. 5). Im zweiten Falle könnte die unbedingt unendliche Substanz aufhören zu sein, wie oben gezeigt worden, was ebenfalls widersinnig ist (L. 11).

Z. Hieraus folgt, das keine Substanz und folglich auch keine körperliche Substanz, als Substanz, theilbar ist. [33])

E. Die Untheilbarkeit der Substanz erhellt einfacher daraus, dass man sich die Natur der Substanz nicht anders als unendlich vorstellen kann, und dass in der Vorstellung eines Theiles der Substanz, nur eine endliche Substanz vorgestellt wird, was einen offenbaren Widerspruch enthält (L. 8). [34])

L. 14. *Ausser Gott kann es eine Substanz weder geben noch eine solche vorgestellt werden.*

B. Da Gott ein unbedingt unendliches Wesen ist, von

dem kein Attribut verneint werden kann, was die Wesenheit einer Substanz ausdrückt (D. 6), und da Gott nothwendig existirt (L. 12), so müsste, wenn es eine Substanz ausser Gott gäbe, dasselbe durch ein Attribut Gottes ausgedrückt werden und es würden dann zwei Substanzen desselben Attributs existiren, was widersinnig ist (L. 5). Also kann es keine Substanz ausser Gott geben und folglich kann auch keine solche vorgestellt werden. Denn könnte sie vorgestellt werden, so müsste sie nothwendig als existirend vorgestellt werden, dies ist aber nach dem ersten Theil dieses Beweises widersinnig. Es kann also ausser Gott eine Substanz weder bestehen, noch vorgestellt werden.[35])

Z. 1. Hieraus folgt offenbar, 1) dass Gott nur ein Einziger ist, d. h. dass es in der Natur nur eine Substanz giebt (L. 6) und dass diese unbedingt unendlich ist, wie ich schon in der E. zu L. 10 angedeutet habe.

Z. 2. Es folgt 2), dass das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind (A. 1) oder Zustände von den Attributen Gottes.[36])

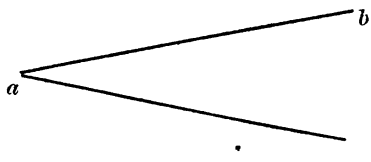
L. 15. *Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder vorgestellt werden.*

B. Ausser Gott giebt es keine Substanz und kann keine vorgestellt werden (L. 14), d. h. es giebt ausser Gott keinen Gegenstand, der in sich ist und durch sich vorgestellt wird (D. 3). Die Zustände aber können ohne Substanz weder sein noch vorgestellt werden (D. 5), deshalb können diese nur in der göttlichen Natur sein und durch sie allein vorgestellt werden. Ausser den Substanzen und ihren Zuständen giebt es aber nichts (A. 1). Daher kann nichts ohne Gott sein oder vorgestellt werden.[37])

E. Es giebt Menschen, welche Gott sich vorstellen, als wenn er, wie ein Mensch, aus einem Leib und einer Seele bestände und als wenn er den Leidenschaften unterworfen wäre. Indess erhellt aus dem bisher Dargelegten zur Genüge, wie weit diese von der Kenntniss des wahren Gottes sich irrthümlich entfernen, und ich lasse diese Meinung bei Seite. Denn Alle, welche die göttliche Natur einigermassen betrachtet haben, bestreiten, dass Gott körperlich sei; sie beweisen das am besten dadurch, dass

man unter Körper irgend eine lange, breite, tiefe und in irgend einer Gestalt begrenzte Grösse sich vorstelle, und von Gott als einem unbedingt unendlichen Wesen nichts Widersinnigeres als dies aussagen könne. Indess erhellt aus anderen Gründen, womit sie dasselbe beweisen wollen, dass sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur überhaupt fern halten und sie als von Gott erschaffen ansehen. Dabei können sie aber durchaus nicht angeben, aus welcher göttlichen Macht dieselbe hätte geschaffen werden können; was klar zeigt, dass sie das, was sie behaupten, selbst nicht verstehen. Ich glaube wenigstens klar bewiesen zu haben (L. 6 Z. L. 8 E. 2), dass keine Substanz von einer anderen hervorgebracht oder geschaffen werden kann; ferner, dass es ausser Gott keine Substanz giebt und keine vorgestellt werden kann (L. 14). Daraus habe ich gefolgert, dass die ausgedehnte Substanz eines von den unendlich vielen Attributen Gottes sei.

Indess will ich zur mehreren Verdeutlichung die Gründe der Gegner widerlegen, welche sich sämmtlich auf Nachfolgendes zurückführen lassen. Erstens meinen sie, dass die körperliche Substanz als Substanz aus Theilen bestehe und deshalb bestreiten sie, dass sie unendlich sein oder Gott zukommen könne. Man erläutert dies durch eine Menge Beispiele, von denen ich eins und das andere auswählen will. Man sagt, dass, wenn die körperliche Substanz unendlich sei, so könne man sich vorstellen, dass sie in zwei Theile getheilt werde; jeder Theil müsse dann entweder endlich oder unendlich sein. Im ersten Falle würde das Unendliche aus zwei endlichen Theilen gebildet, was widersinnig sei; im letzten Falle gäbe es ein Unendliches, was doppelt so gross sei als ein anderes Unendliche; was auch widersinnig sei. Ferner sagt man, dass wenn man eine unendliche Grösse mit einem Maasse von der Grösse eines Fusses messe, sie aus unendlich vielen solchen Theilen bestehen müsse; dasselbe gelte für ein Maas von der Grösse eines Zolles. Somit wäre eine unendliche Zahl zwölfmal grösser als eine andere unendliche Zahl. Endlich sagt man, dass wenn man sich zwei Linien, a b und a c vorstellt, die aus



einem Punkte einer gewissen unendlichen Grösse sich in einem festen und bestimmten anfänglichen Abstande ohne Ende forterstrecken, dann sicherlich der Abstand zwischen b und c sich fortwährend vergrössern und aus einem bestimmten zuletzt ein unbestimmbarer werden werde.

Da nun solche widersinnige Folgen, wie man meint, hervorgehen, sobald man die Grösse als unendlich annehme, so schliesst man, dass die körperliche Substanz endlich sein müsse und deshalb nicht zum Wesen Gottes gehören könne. Einen zweiten Grund nimmt man ebenfalls von der höchsten Vollkommenheit Gottes her. Man sagt, Gött könne nicht leiden, da er ein höchst vollkommenes Wesen sei; die körperliche Substanz aber könne leiden, da sie theilbar sei; also folge, dass sie nicht zum Wesen Gottes gehören könne. Dies sind die Gründe, welche ich bei den Schriftstellern finde und durch welche sie zu zeigen suchen, dass die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei und ihr nicht zukommen könne.

Wer indessen recht Acht hat, wird bemerken, dass ich auf diese Gründe schon geantwortet habe. Sie laufen alle darauf hinaus, dass die körperliche Substanz aus Theilen bestehe, was ich schon als widersinnig dargelegt habe (L. 12 Z. L. 13). Wer die Frage richtig erwägt, wird finden, dass alle jene Widersinnigkeiten, die ich als solche anerkenne, aus denen jene den Schluss auf die Endlichkeit der ausgedehnten Substanz machen, nicht die Folge der vorausgesetzten Unendlichkeit der Grösse sind, sondern daraus entspringen, dass man die unendliche Grösse als messbar annimmt und dass sie aus endlichen Theilen sich zusammensetze. Diese verkehrten Folgen beweisen also vielmehr, dass die unendliche Grösse nicht messbar ist und nicht aus endlichen Theilen besteht; ein Satz, den ich bereits oben bewiesen habe (L. 12). Der Pfeil, den jene gegen uns richten, trifft also in Wahrheit

sie selbst. Wenn sie also selbst aus ihrer widersinnigen Folgerung doch darlegen wollen, dass die ausgedehnte Substanz endlich sei, so thun sie wahrhaftig dasselbe, als wenn Jemand voraussetzt, ein Kreis habe die Eigenschaften eines Vierecks und nun folgert, dass der Kreis keinen Mittelpunkt habe, von dem alle zum Umring gezogenen Linien gleich wären. Sie nehmen an, dass die körperliche Substanz aus endlichen Theilen bestehe, vielfach und theilbar sei, um daraus ihre Endlichkeit zu folgern; obgleich sie doch nur unendlich, einzig und untheilbar vorgestellt werden kann (L. 8. 5. u. 12). Ganz ebenso nehmen Andere an, dass die Linie aus Punkten zusammengesetzt ist, und wissen dann eine Menge Gründe aufzufinden, aus denen sie zeigen, dass die Linie nicht unendlich theilbar sei. Gerade so widersinnig ist es, wenn man die körperliche Substanz aus Körpern oder Theilen zusammensetzt, als wenn man den Körper aus Oberflächen, die Oberflächen aus Linien, und die Linien endlich aus Punkten zusammensetzt. Dies müssen alle einräumen, welche wissen, dass die klare Vernunft untrüglich ist, besonders die, welche leugnen, dass es eine leere Stelle im Raume gebe. Denn könnte die körperliche Substanz so getheilt werden, dass ihre Theile wirklich unterschieden wären, weshalb sollte denn nicht ein Theil vernichtet werden können, während die übrigen so wie vorher mit einander verbunden blieben? und warum sollten denn alle so aneinandergepasst sein, dass keine leere Stelle dazwischen bleibe? Denn Dinge, welche wirklich von einander unterschieden sind, können sicherlich eins ohne das andere sein, und in ihrem Zustande verbleiben. Da es aber kein Leeres in der Wirklichkeit giebt (worüber anderwärts), sondern alle Theile so zusammentreffen müssen, dass kein Leeres bleibt, so folgt auch hieraus, dass sie nicht real von einander unterschieden werden können, d. h. dass die körperliche Substanz als Substanz untheilbar ist. Wenn man indess die Frage erhebt, wesshalb der Mensch von Natur so geneigt ist, die Grösse zu theilen, so antworte ich, dass die Grösse von dem Menschen auf zweierlei Weise vorgestellt wird; einmal abstrakt oder oberflächlich, wie man sie in dem bildlichen Vorstellen auffasst, und dann als Substanz, was blos vom Verstande geschieht. Meint man die Grösse in der blos

bildlichen Vorstellung, was gemeinhin und am leichtesten geschieht, so erscheint sie endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt; stellt man sich aber die Grösse so vor, wie sie im Verstande ist und so wie sie Substanz ist, was allerdings sehr schwer geschieht, dann wird man finden, dass sie unendlich, einzig und untheilbar ist, wie bewiesen worden ist.

Dies wird für Jeden klar sein, der zwischen bildlichem Vorstellen und Erkenntniss zu unterscheiden versteht. Insbesondere, wenn man noch bedenkt, dass die Materie überall dieselbe ist, und dass man nur dann Theile in ihr unterscheiden kann, wenn man sie sich in verschiedenen Zuständen vorstellt. Deshalb lassen sich die Theile in ihr nur zuständlich aber nicht wirklich unterscheiden. So nehmen wir z. B. von dem Wasser als Wasser an, dass es getheilt werden könne und seine Theile sich von einander trennen lassen; dies gilt aber nicht, wenn das Wasser als körperliche Substanz aufgefasst wird; da ist es weder trennbar noch theilbar. Ebenso entsteht und verdirbt das Wasser als Wasser, aber als Substanz wird es weder erzeugt noch verdorben. — Hiermit glaube ich auch den zweiten Grund widerlegt zu haben, der ebenfalls darauf gestützt wird, dass die Materie als Substanz theilbar und aus Theilen zusammengesetzt sei.

Wäre dies aber auch nicht, so wüsste ich doch nicht, weshalb die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein sollte, da es ausser Gott keine Substanz giebt, von der sie leiden könnte (L. 14). Ich sage Alles ist in Gott und Alles was geschieht, geschieht nur durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und alles folgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens, wie ich bald zeigen werde. Man kann daher durchaus nicht behaupten dass Gott von etwas Anderem leide oder dass die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, selbst wenn man sie als theilbar annehme, sobald sie nur als ewig und unendlich anerkannt wird.

Doch genug hiervon für jetzt. [38])

L. 16. *Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendlich viele Weise folgen, d. h. Alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann.*

B. 1. Dieser Lehrsatz muss jedem klar werden, sobald er Acht hat, dass der Verstand aus der gegebenen Definition irgend eines Gegenstandes verschiedene Eigenschaften ableitet, die in Wahrheit aus ihr (d. h. aus dem Wesen der Sache) nothwendig folgen, und zwar um so mehrere, je mehr Realität die Definition der Sache ausdrückt und je mehr Realität das Wesen des definirten Gegenstandes enthält. Da nun die göttliche Natur unbedingt unendlich viele Attribute hat (D. 6) von denen jede eine unendliche Wesenheit in ihrer Art ausdrückt, so muss aus deren Nothwendigkeit Unendliches auf unendlich viele Weise nothwendig folgen (d. h. alles, was von einem unendlichen Verstand erfasst werden kann). [39])

Z. 1. Hieraus ergiebt sich 1) dass Gott die wirksame Ursache von allen Dingen ist, welche von einem unendlichen Verstand erfasst werden können.

Z. 2. Es ergiebt sich 2) dass Gott diese Ursache durch sich ist, und nicht durch ein Hinzutretendes.

Z. 3. Es ergiebt sich 3) dass Gott unbedingt die erste Ursache ist. [40])

L. 17. *Gott handelt nur nach den Gesetzens einer Natur, und nicht aus einem Zwange, den er von jemand erlitte.*

B. Ich habe soeben in L. 16 gezeigt, dass aus der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder was dasselbe ist, aus den blossen Gesetzen seiner Natur unendlich Vieles unbedingt folge, und in L. 15 habe ich bewiesen, dass ohne Gott nichts sein oder vorgestellt werden könne; vielmehr Alles in Gott sei. Daher kann es nichts ausser ihm geben, was ihn zum Handeln bestimmen oder zwingen könnte und Gott handelt daher nur nach den Gesetzen seiner Natur, und ohne Zwang von Jemand.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass es keine Ursache giebt, welche Gott von Aussen oder von Innen, neben der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln bestimmte.

Z. 2. Es folgt 2) dass nur Gott eine freie Ursache ist. Denn nur Gott allein existirt aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur (L. 11 und Z. 1 zu L. 14) und er handelt aus der blossen Nothwendigkeit seiner Natur

(L. 17); er ist daher allein eine freie Ursache (D. 7). [41])

E. Andere meinen, Gott sei deshalb eine freie Ursache, weil er, nach ihrer Ansicht, bewirken kann, dass das nicht geschieht oder von ihm nicht ausgeführt wird, was wie angegeben aus seiner Natur folgt oder in seiner Macht steht. Aber dies wäre gerade so, als wenn man behauptete, Gott könne bewirken, dass aus der Natur eines Dreiecks nicht folge, dass dessen drei Winkel zwei Winkeln gleich seien, oder dass aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge; was widersinnig ist. Ferner werde ich unten, ohne Hülfe dieses Lehrsatzes, zeigen, dass der Natur Gottes weder Verstand noch Wille zukommt. Ich weiss allerdings, dass Viele meinen, sie könnten beweisen, der Natur Gottes komme der höchste Verstand und freier Wille zu; denn sie sagen, dass sie nichts Vollkommneres kennen und Gott zutheilen können, als das, was in uns selbst die höchste Vollkommenheit ist. Obgleich sie nun Gott in Wirklichkeit mit dem höchsten Verstande begaben, so glauben sie doch nicht, dass er von Allem, was er wirklich vorstellt, auch bewirken könne, dass es existire; denn sie glauben auf diese Weise die Macht Gottes zu zerstören; hätte er nähmlich nach ihrer Meinung Alles, was in seinem Verstande wäre, erschaffen, so könnte er dann nichts weiter erschaffen, was nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes widerstreite. Man zieht es deshalb vor, Gott als gleichgültig für Alles anzunehmen, so dass er nichts schafft, als das, was er mit einem gewissen unbedingten Willen zu schaffen beschlossen hat. Ich glaube jedoch deutlich genug bewiesen zu haben (L. 16), dass von der höchsten Macht oder unendlichen Natur Gottes Unendliches auf unendlich viele Weise, d. h. Alles nothwendig daraus hervorgegangen ist, oder immer mit derselben Nothwendigkeit folgt, mit welcher aus der Natur eines Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass dessen drei Winkel gleich zwei rechten Winkeln sind. Gottes Allmacht ist daher von Ewigkeit wirklich gewesen und wird in derselben Wirklichkeit in Ewigkeit bleiben. Auf diese Weise wird Gottes Allmacht nach meiner Ansicht weit vollkommener hingestellt; ja wenn ich offen sprechen soll, so scheinen jene Gegner die Allmacht Gottes vielmehr zu

leugnen. Denn sie müssen einräumen, dass Gott unendlich Vieles als erschaffbar vorstellt, was er doch niemals wird schaffen können, weil er sonst, wenn er Alles wes er vorstellt schüfe, nach ihnen, seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen würde. Um also Gott als vollkoumen anzunehmen, müssen sie zugleich annehmen, dass er nicht Alles bewirken kann, was in seiner Macht steht. Ich wüsste aber keine Annahme, welche wiedersinniger wäre und der Allmacht Gottes mehr widerstritte, als diese.

Nun noch Einiges über den Gott gewöhnlich zugetheilten Verstand und Willen.

Sollen Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, so muss unter beiden Attributen allerdings etwas Anderes als gewöhnlich vorgestellt werden. Der Verstand und Wille, welche Gottes Wesen bildeten, müssten von unserem Verstand und Willen im höchsten Masse verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, wie etwa das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendes Thier übereinstimmt.

Mein Beweis ist folgender: Der der göttlichen Natur zugehörige Verstand kann nicht, wie nach der gewöhnlichen Annahme der unsrige, den vorgestellten Gegenständen zeitlich nachfolgen oder gleichzeitig mit ihnen sein; denn Gott ist der Ursachlichkeit nach vor allen Dingen (L. 16, Z. 1). Vielmehr ist die Wahrheit und das wirkliche Wesen der Dinge so, weil sie in Gottes Verstande so gegenständlich bestehn. Gottes Verstand, soweit er die Wesenheit Gottes bildet, ist daher in Wahrheit die Ursache aller Dinge, sowohl nach ihrer Wesenheit, wie nach ihrer Existenz. Dieses scheinen auch diejenigen bemerkt zu haben, welche behaupten, dass Gottes Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe sei. Da also Gottes Verstand die alleinige Ursache, sowohl von dem Wesen, wie von der Existenz der Dinge ist (wie wir gezeigt haben), so muss er selbst nothwendig sowohl nach seinem Wesen, wie nach seiner Existenz von den Dingen unterschieden sein. Denn das Bewirkte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. Ein Mensch z. B. ist wohl die Ursache der Existenz aber nicht der Wesen-

heit eines anderen Menschen; denn diese ist eine ewige Wahrheit. Beide können daher rücksichtlich der Wesenheit übereinstimmen, aber in der Existenz müssen sie von einander unterschieden sein. Deshalb wird, wenn die Existenz des Einen untergeht, nicht auch die des Andern untergehen; wenn aber das Wesen des Einen zerstört und falsch werden könnte, so würde auch das Wesen des Andern zerstört werden. Etwas also, was die Ursache sowohl von dem Wesen wie von der Existenz einer gewissen Wirkung ist, muss sich deshalb von einer solchen Wirkung, sowohl im Wesen, wie in der Existenz unterscheiden. Nun ist aber Gottes Verstand die Ursache sowohl von dem Wesen, wie von der Existenz unseres Verstandes; Gottes Verstand, soweit er das göttliche Wesen bildet, ist also von unserem Verstande, sowohl in Bezug auf Wesen als Existenz unterschieden und kann nur im Namen mit ihm zusammentreffen, wie oben gesagt worden. In Betreff des Willens kann der Beweis ebenso geführt werden, wie man leicht einsehen wird. [42])

L. 18. *Gott ist von allen Dingen die innewohnende und nicht die übergehende Ursache.*

B. Alles was ist, ist in Gott und muss durch Gott vorgestellt werden (L. 15); Gott ist also die Ursache der in ihm seienden Dinge (L. 16, Z. 1); dies ist das Erste. Ferner kann es ausser Gott keine Substanz geben (L. 14) d. h. kein Ding, was ausser Gott in sich ist (D. 8). Gott ist also von allen die innewohnende und nicht die in Anderes übergehende Ursache. [43])

L. 19. *Gott oder alle Attribute Gottes sind ewig.*

B. Denn Gott ist eine Substanz (D. 6), welche nothwendig existirt (L. 11) d. h. zu deren Natur das Dasein nothwendig gehört (L. 7), oder was dasselbe ist, aus deren Definition ihr Dasein folgt, also ist er ewig (D. 8). Dann ist unter den Attributen Gottes das zu verstehen, was die Wesenheit der göttlichen Substanz ausdrückt (D. 4), d. h. was zur Substanz gehört. Dieses selbst, sage ich, müssen die Attribute enthalten. Aber zur Natur der Substanz gehört die Ewigkeit (wie ich schon aus L. 7 bewiesen habe); deshalb muss jedes

Attribut die Ewigkeit enthalten und deshalb sind alle Attribute ewig.

E. Dieser Lehrsatz ergiebt sich auch ganz deutlich aus der Art, wie ich Gottes Dasein bewiesen habe (L. 11). Denn aus diesem Beweise ergiebt sich, dass das Dasein Gottes, wie dessen Wesenheit eine ewige Wahrheit sind. Endlich habe ich im 19. Lehrsatz des I. Theils von Cartesius Philosophischen Principien die Ewigkeit Gottes noch auf andere Art bewiesen und es ist nicht nöthig, diesen Beweis hier zu wiederholen. [44])

L. 20. *Gottes Dasein und Gottes Wesen sind ein und dasselbe.*

B. Gott und alle seine Attribute sind ewig (L. 19) d. h. jedes seiner Attribute drückt die Existenz aus (D. 8). Dieselben Attribute Gottes, welche Gottes ewige Wesenheit darlegen (D. 4), legen zugleich sein ewiges Dasein dar, d. h. dasselbe, was Gottes Wesenheit ausmacht, macht auch sein Dasein aus; daher ist sein Dasein und seine Wesenheit ein und dasselbe.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass Gottes Dasein, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit sind.

Z. 2. Es folgt 2) dass Gott oder alle Attribute Gottes unveränderlich sind. Denn wenn sie sich der Existenz nach veränderten, so müssten sie sich auch dem Wesen nach ändern (L. 19) d. h. (wie sich von selbst versteht) aus wahren falsche werden, und dies ist widersinnig. [45])

L. 21. *Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, hat immer und unendlich existiren müssen; oder es ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich.*

B. Wenn jemand dies leugnet, so stelle er sich, wenn er kann, vor, dass etwas in einem Attribute Gottes aus dessen absoluter Natur folgt, was endlich sei und eine bestimmte Existenz oder Dauer hat, z. B. die Vorstellung Gottes in seinem Denken. Das Denken, als Attribut Gottes, ist aber nothwendig seiner Natur nach unendlich (L. 11). Nun wird es aber, so weit es die Vorstellung Gottes hat, als endlich vorausgesetzt. Aber als endlich kann es nur dann gefasst werden, wenn es durch das Denken selbst beschränkt wird, und zwar nicht durch

das Denken, in so weit es die Vorstellung Gottes ausmacht (denn in so weit wird es eben als endlich angenommen); sondern beschränkt durch das Denken, so weit es die Vorstellung Gottes nicht ausmacht, was aber doch nothwendig existiren muss (L. 11). Damit hat man ein Denken, was die Vorstellung Gottes nicht ausmacht. Mithin folgt aus Gottes Natur, so weit sie unbedingtes Denken ist, die Vorstellung Gottes nicht nothwendig (denn es wird aufgefasst, als mache es die Vorstellung Gottes aus, und auch nicht), was gegen die Voraussetzung ist. Wenn also die Vorstellung Gottes in seinem Denken oder irgend etwas in irgend einem Attribute Gottes (es ist gleichgültig, welches, da der Beweis allgemein ist) aus der Nothwendigkeit der absoluten Natur dieses Attributs folgt, so muss dies nothwendig unendlich sein. Dies war das Erste.

Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs so folgt, keine beschränkte Dauer haben. Wer dies bestreitet, mag sich vorstellen, dass Etwas, was aus der Nothwendigkeit und Natur eines Attributs folgt, in einem Attribut Gottes gegeben sei, z. B. die Vorstellung Gottes und sein Denken, und man nehme an, dass sie einmal nicht gewesen sei oder einmal nicht mehr sein werde. Da nun das Denken als ein Attribut Gottes aufzufassen ist, so muss es nothwendig und unveränderlich existiren (L. 11 u. L. 20 Z. 2), daher muss über die Grenzen der Dauer der Vorstellung Gottes hinaus (denn man nimmt an, dass sie einmal nicht gewesen oder nicht mehr sein wird) das Denken ohne die Vorstellung Gottes bestehen. Dies ist aber gegen die Voraussetzung; es ist nämlich angenommen worden, dass wenn das Denken zugegeben ist, auch die Vorstellung Gottes nothwendig folgt. Daher kann die Vorstellung Gottes in seinem Denken, oder etwas, was nothwendig aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, keine beschränkte Dauer haben, sondern es ist durch dies Attribut ewig. Das war das Zweite.

Man bemerkt, dass dasselbe von jedem gilt, was in einem Attribut Gottes aus der absoluten Natur Gottes nothwendig folgt. [46])

L. 22. *Alles, was aus einem Attribut Gottes folgt,*

soweit es in einen solchen Zustand versetzt ist, welcher sowohl nothwendig wie unendlich durch dasselbe existirt, muss ebenfalls nothwendig und unendlich existiren.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes geschieht in derselben Art wie der des vorhergehenden. [47])

L. 23. *Jeder Zustand, der nothwendig und unendlich existirt, ist eine nothwendige Folge entweder der absoluten Natur eines Attributes Gottes, oder eines Attributes, was sich in einem Zustande befindet, der nothwendig und unendlich ist.*

B. Denn der Zustand ist in einem Anderen, durch welches er aufgefasst werden muss (D. 5), d. h. er kann blos in Gott und blos durch Gott aufgefasst werden (L. 15). Wenn man also annimmt, dass ein Zustand nothwendig besteht und unendlich ist, so muss Beides nothwendig gefolgert oder aufgefasst werden durch ein Attribut Gottes, soweit es als Ausdruck der Unendlichkeit und Nothwendigkeit der Existenz oder der Ewigkeit (D. 8) vorgestellt wird, d. h. (D. 6 L. 19) soweit es unbedingt aufgefasst wird. Also muss ein Zustand, der sowohl nothwendig wie unendlich existirt, aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgen, und zwar entweder unmittelbar (worüber L. 21) oder vermittelst eines Zustandes, welcher aus dessen unbedingter Natur folgt, d. h. (L. 22) welcher sowohl nothwendig als unendlich existirt. [48])

L. 24. *Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schliesst das Dasein derselben nicht ein.*

B. Es erhellt aus D. 1; denn dasjenige, dessen Natur (in sich nämlich betrachtet) dies Dasein einschliesst, ist die Ursache seiner selbst und existirt durch die blosse Nothwendigkeit seiner Natur.

Z. Hieraus folgt, dass Gott nicht blos die Ursache ist, dass die Dinge zu existiren anfangen, sondern auch, dass sie zu existiren fortfahren, d. h. (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) dass Gott die Causa essendi der Dinge ist. Denn mögen die Dinge nun existiren oder nicht, so finden wir, so oft wir deren Wesen beachten, dass dies weder die Existenz noch die Dauer einschliesst. Deshalb kann deren Wesen weder

die Ursache ihrer Existenz noch ihrer Fortdauer sein, sondern nur Gott kann diese Ursache sein, zu dessen Natur allein das Existiren gehört (L. 14 Z. 1). [49])

L. 25. *Gott ist die wirksame Ursache, nicht blos von dem Dasein, sondern auch von dem Wesen der Dinge.*

B. Wenn dies geleugnet wird, so kann Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge sein, also kann das Wesen der Dinge ohne Gott vorgestellt werden (A. 1), aber dies ist widersinnig (L. 15), daher ist Gott die Ursache auch von dem Wesen der Dinge.

E. Dieser Lehrsatz ergiebt sich deutlicher aus L. 16; denn aus diesem folgt, dass wenn die göttliche Natur gegeben ist, daraus sowohl das Wesen als das Dasein der Dinge nothwendig gefolgert werden muss, und, um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst genannt wird, muss er auch die Ursache aller Dinge genannt werden. Dies wird sich noch deutlicher aus dem folgenden Zusatz ergeben.

Z. Die einzelnen Dinge sind nur die Erregungen der Attribute Gottes oder die Zustände, wodurch die Attribute Gottes sich auf eine feste und bestimmte Weise darstellen. Der Beweis erhellt aus L. 15 und D. 5. [50])

L. 26. *Ein Ding, was zu einer Wirksamkeit bestimmt worden ist, ist von Gott nothwendig so bestimmt worden, und ein Ding, welches von Gott nicht dazu bestimmt worden, kann sich selbst nicht zur Wirksamkeit bestimmen.*

B. Das, was als das gilt, was die Dinge zu einer Wirksamkeit bestimmt, ist nothwendig etwas Positives (wie von selbst klar ist), deshalb ist Gott nach der Nothwendigkeit seiner Natur die wirksame Ursache sowohl von dem Wesen, wie von dem Dasein dieses Positiven (L. 25 u. 16). Dies war der erste und daraus folgt auch auf das Deutlichste der zweite Satz. Denn, wenn ein Ding, was von Gott nicht bestimmt wäre, sich selbst bestimmen könnte, so wäre der erste Theil dieses Beweises falsch, was, wie gezeigt worden, widersinnig ist. [51])

L. 27. *Ein Ding, was von Gott bestimmt ist, etwas zu thun, kann sich diese Bestimmtheit nicht selbst wieder nehmen.*

B. Dieser Lehrsatz erhellt aus A. 3.[52])

L. 28. *Jedes Einzelne oder jeder Gegenstand von endlicher und begrenzter Existenz kann zum Existiren und zum Handeln nur durch eine andere Ursache bestimmt werden, welche wiederum endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Auch diese Sache kann nur existiren und zum Handeln durch eine andere bestimmt werden, die wieder endlich ist und eine begrenzte Existenz hat und so fort ohne Ende.*

B. Alles, was zum Sein und Handeln bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt (L. 26 L. 24 Z.). Aber das, was endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, hat nicht von der unbedingten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden können, denn alles, was aus der unbedingten Natur eines Attributes Gottes folgt, ist unendlich und ewig (L. 21). Es hat also aus Gott oder aus einem seiner Attribute folgen müssen, insofern es in einer gewissen Weise erregt angesehen wird, denn ausser Substanz und Zuständen giebt es nichts (A. 1 D. 3 und 5) und die Zustände sind nur Erregungen der Attribute Gottes (L. 25 Z.). Ebensowenig konnte das Endliche aus einem Attribut Gottes hervorgehen, soweit es mit einem Zustand behaftet ist, der ewig und unendlich ist (L. 22). Hiernach musste das Endliche folgen oder zu seiner Existenz und Thätigkeit von Gott oder einem seiner Attribute insofern bestimmt werden, als das Attribut mit einem Zustand behaftet ist, der endlich ist und eine beschränkte Existenz hat. Dies war das Erste.

Ferner muss diese Ursache oder dieser Zustand wiederum (und zwar aus demselben Grunde, aus welchem schon der erste Satz bewiesen worden ist) von einem Anderen bestimmt worden sein, welcher auch endlich ist und eine beschränkte Existenz hat, und dieser Letzere wiederum (aus demselben Grunde) von einem Anderen und so immer fort (aus demselben Grunde) ohne Ende.

E. Da Einiges von Gott unmittelbar hat hervorgebracht werden müssen, nämlich das, was aus seiner unbedingten

Natur nothwendig folgt, und dies Erste das vermittelte, was doch ohne Gott nicht sein noch vorgestellt werden kann, so ergiebt sich daraus, 1) dass Gott die unbedingt nächste Ursache der Dinge ist, welche unmittelbar von ihm hervorgebracht sind; aber nicht in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch vorgestellt werden (L. 15 L. 24 Z.). Es folgt 2), dass Gott eigentlich nicht die entfernte Ursache der Einzel-Dinge genannt werden kann, ausser vielleicht, um sie von denen zu unterscheiden, welche Gott unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus seiner unbedingten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache versteht man eine solche, welche mit der Wirkung in keiner Weise verknüpft ist. Aber alles Daseiende ist in Gott und ist von Gott so abhängig, dass ohne ihn es weder sein noch vorgestellt werden kann.[53])

L. 29. *In der Natur giebt es kein Zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, in einer gewissen Weise zu existiren und zu wirken.*

B. Alles Daseiende ist in Gott (L. 15); Gott kann aber nicht ein zufälliges Wesen genannt werden; denn er existirt nothwendig und nicht zufällig (L. 11). Ferner sind die Zustände der göttlichen Natur aus ihr ebenfalls nothwendig, nicht aber zufällig erfolgt (L. 16); und dies gilt, mag die göttliche Natur unbedingt (L. 21) oder in gewisser Weise zum Handeln bestimmt angesehen werden (L. 27).

Ferner ist Gott die Ursache von diesen Zuständen nicht blos so weit sie einfach existiren (L. 24 Z.), sondern auch so weit sie zur Wirksamkeit bestimmt aufgefasst werden (L. 26). Wenn sie von Gott nicht so bestimmt wären (L. 26), wäre es unmöglich, also nicht zufällig, dass sie sich selbst bestimmten; und umgekehrt, wenn sie von Gott bestimmt sind (L. 27), so ist es unmöglich, also nicht zufällig, dass sie sich diese Bestimmtheit selbst wieder nehmen. Es ist daher Alles durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur nicht blos zur Existenz überhaupt, sondern auch zu einer gewissen Weise der Existenz und Wirksamkeit bestimmt, und es giebt nichts Zufälliges.

E. Ehe ich weiter gehe, will ich erklären, oder vielmehr daran erinnern, was wir unter wirkender Natur (natura naturans) und unter gewordener Natur (natura naturata) zu verstehen haben. Ich glaube, es ergiebt sich schon aus dem Bisherigen, dass wir unter Ersterer das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich vorgestellt wird oder solche Attribute der Substanz, welche deren ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, soweit er als freie Ursache betrachtet wird (L. 14 Z. 1 und L. 17 Z. 2.).

Unter gewordener Natur verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder irgend eines göttlichen Attributs folgt, d. h. alle Zustände der göttlichen Attribute, insofern sie als solche aufgefasst werden, welche in Gott sind, und ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können.[54])

L. 30. *Der Verstand, mag er in Wirklichkeit endlich oder unendlich sein, muss die Attribute und die Zustände Gottes auffassen und nichts weiter.*

B. Eine wahre Vorstellung muss mit ihrem Vorgestellten übereinstimmen (A. 6), d. h. (wie von selbst klar ist) das, was im Verstande gegenständlich enthalten ist, das muss es nothwendig in der Natur geben. In der Natur giebt es aber blos eine Substanz (L. 14 Z. 1), nämlich Gott, und keine anderen Zustände, als die in Gott sind und die ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden können (L. 15). Also muss sowohl ein endlicher, wie ein unendlicher Verstand die Attribute und die Zustände auffassen und nichts weiter.[55])

L. 31. *Der Verstand als wirklicher, mag er endlich oder unendlich sein, ebenso der Wille, das Begehren, die Liebe u. s. w. gehören zur gewordenen Natur und nicht zur wirkenden Natur.*

B. Unter Verstand verstehe ich nämlich (wie von selbst klar ist) nicht das unbedingte Denken, sondern nur einen gewissen Zustand des Denkens, welcher von anderen Zuständen wie Begehren, Liebe u. s. w. sich unterscheidet und deshalb durch das unbedingte Denken vorgestellt werden muss (D. 5.), d. h. er muss durch ein Attribut Gottes, was das ewige und unendliche Wesen seines

Denkens ausdrückt, so vorgestellt werden, dass er ohne dies Attribut weder sein noch vorgestellt werden kann (L. 15 D. 6). Deshalb gehört er zur gewordenen Natur (L. 29 E.) und nicht zur wirkenden, wie auch die übrigen Zustände des Denkens.

E. Der Grund, weshalb ich hier von dem Verstand, als wirklichen, spreche, ist nicht, weil ich anerkenne, dass es irgend einen Verstand der Möglichkeit nach gäbe, sondern ich habe, um alle Verwirrung zu vermeiden, nur von einem uns völlig klaren Gegenstande sprechen wollen, nämlich von dem Verstehen selbst, was uns klarer ist als alles andere. Denn wir können nichts verstehen, was nicht zu einer vollkommneren Kenntniss des Verstehens beitrüge.[56])

L. 32. *Der Wille kann nicht eine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige genannt werden.*

B. Der Wille ist nur ein gewisser Zustand des Denkens, wie der Verstand. Deshalb kann das einzelne Wollen nur durch eine andere Ursache entstehen oder zur Wirksamkeit bestimmt werden (L. 28), und diese andere wieder nur von einer anderen und so fort ohne Ende. Wird der Wille als unendlich angenommen, so muss er ebenfalls von Gott zur Existenz und Thätigkeit bestimmt werden und zwar von Gott nicht als unendliche Substanz, sondern insofern er ein Attribut hat, was die unendliche und ewige Wesenheit des Denkens ausdrückt (L. 23). Mag man sich also den Willen endlich oder unendlich vorstellen, so erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Dasein und zum Handeln bestimmt wird. Der Wille kann deshalb nicht eine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige oder gezwungene (D. 7).

Z. 1. Hieraus folgt 1), dass Gott nicht aus Freiheit des Willens handelt.

Z. 2. Es folgt 2), dass Wille und Verstand sich wie Bewegung und Ruhe zu Gottes Natur verhalten, und überhaupt wie alles Natürliche, was von Gott zur Existenz und zur Wirksamkeit auf eine gewisse Weise bestimmt werden muss (L. 29). Denn der Wille bedarf, wie alles Andere, einer Ursache, von welcher er zum Dasein und Wirken in gewisser Weise bestimmt wird. Und wenn

auch aus einem gegebenen Willen oder Verstande unendlich Vieles folgt, so kann doch deshalb nicht gesagt werden, das Gott aus freiem Willen handle, so wenig wie wegen der Folgen der Bewegung und Ruhe (denn auch aus diesen folgt unendlich Vieles) gesagt werden kann, dass Gott aus freier Bewegung oder freier Ruhe handle. Der Wille gehört deshalb nicht mehr zur Natur Gottes, als alles andere Natürliche; vielmehr verhält er sich zu ihr ebenso wie Bewegung und Ruhe und alles Andere, von dem ich gezeigt habe, dass es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr bestimmt wird, in gewisser Weise zu existiren und zu wirken. [57])

L. 33. *Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.*

B. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig gefolgt (L. 16) und sind aus der Nothwendigkeit von Gottes Natur zum Existiren und Wirken in gewisser Weise bestimmt worden (L. 29). Wenn also die Dinge von anderer Natur hätten sein oder in anderer Weise zur Wirksamkeit bestimmt werden können, so dass die Ordnung der Natur eine andere wäre, so könnte auch die Natur Gottes eine andere sein, als sie schon ist, und dann hätte diese andere auch existiren müssen (L. 11) und folglich könnte es zwei oder mehr Götter geben, was widersinnig ist (L. 14 Z. 1). Deshalb konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung u. s. w. [58])

E. 1. Nachdem ich hiermit deutlicher, wie Sonnenlicht, gezeigt habe, dass es durchaus Nichts in den Dingen giebt, weshalb sie zufällig genannt werden könnten, so will ich mit wenigen Worten erklären, was unter Zufällig zu verstehen ist, zuvor aber, was unter Nothwendig und Unmöglich zu verstehen ist. Eine Sache heisst nothwendig entweder rücksichtlich ihres Wesens oder rücksichtlich ihrer Ursache. Denn das Dasein einer Sache folgt entweder nothwendig aus ihrem Wesen und ihrer Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Dann heisst auch aus diesen Gründen eine Sache unmöglich, weil nämlich entweder ihr Wesen oder ihre

Definition einen Widerspruch enthält oder weil es keine äussere Ursache giebt, welche zur Hervorbringung einer solchen Sache bestimmt ist. Aber zufällig wird eine Sache aus keinem anderen Grunde genannt, als wegen Mangels unserer Kenntniss. Denn eine Sache, von der wir nicht wissen, ob ihr Wesen den Widerspruch einschliesst oder von der wir wohl wissen, dass sie keinen Widerspruch enthält, aber von deren Existenz wir doch nichts behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, diese können wir niemals weder für nothwendig noch für unmöglich halten, und nennen sie deshalb zufällig oder möglich. [59])

E. 2. Aus Vorstehendem folgt offenbar, dass die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie aus der gegebenen vollkommensten Natur gefolgt sind. Auch überweiset dies Gott keiner Unvollkommenheit, vielmehr hat dessen Vollkommenheit uns zu dieser Behauptung genöthigt. Aus dem Gegentheil dieses Satzes würde sogar offenbar sich ergeben (wie ich eben gezeigt habe), dass Gott nicht im höchsten Maasse vollkommen wäre. Denn wären die Dinge in anderer Weise hervorgebracht worden, so müsste Gott eine andere Natur zugetheilt werden, verschieden von der, welche wir aus der Betrachtung eines vollkommensten Wesens ihm zuzusprechen genöthigt gewesen sind. Indess zweifle ich nicht, dass Viele diese Behauptung als widersinnig verwerfen werden und sich nicht anschicken mögen, sie zu erwägen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie gewöhnt sind, Gott eine andere Freiheit zu ertheilen, die sehr verschieden ist von der von mir dargelegten (D. 6), nämlich einen unbedingten Willen. Indess zweifle ich auch nicht, dass, wenn sie die Frage überlegen, und die Reihe meiner Beweise gehörig bei sich erwägen wollten, sie eine solche Freiheit, wie sie sie Gott zusprechen, nicht allein als verkehrt, sondern auch als ein grosses Hinderniss der Erkenntniss entschieden verwerfen würden. Ich brauche nicht das zu wiederholen, was ich L. 17 E. gesagt habe. Doch will ich ihnen zu Liebe noch zeigen, dass, selbst wenn man zugiebt, der Wille gehöre zum Wesen Gottes, aus seiner Vollkommenheit dennoch folgt, dass die Dinge auf keine andere Weise und Ordnung von Gott hätten geschaffen werden können.

Dies wird sich leicht zeigen lassen, wenn wir das, was wir den Gegnern selbst zugestehen, überlegen; nämlich, dass es bloss von Gottes Beschluss und Willen abhänge, dass jede Sache das ist, was sie ist. Denn ohne dem wäre Gott nicht die Ursache von allen Dingen. Ferner dass alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst beschlossen worden sind, denn ohnedem würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit überwiesen werden.

Da es aber in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach giebt, so folgt daraus, nämlich aus der blossen Vollkommenheit Gottes, dass Gott es nicht anders beschliessen konnte und niemals gekonnt hat oder dass Gott nicht vor seinen Beschlüssen gewesen ist und nicht ohne sie sein kann.

Aber man sagt, dass aus der Annahme, Gott hätte eine andere Natur der Dinge gemacht oder hätte von Ewigkeit her anders über die Natur und Ordnung der Dinge beschlossen, keine Unvollkommenheit folge. Wenn man indess dieses behauptet, so muss man auch zugestehen, Gott könne seinen Entschluss ändern. Denn wenn Gott über Natur und ihre Ordnung etwas anderes beschlossen hätte, als er beschlossen hat, das heisst, dass er etwas Anderes über die Natur gewollt und vorgestellt hätte, so hätte er nothwendig einen anderen Verstand und Willen haben müssen, als er schon hat. Und wenn man Gott einen anderen Verstand und Willen zuertheilen darf, ohne dabei sein Wesen und seine Vollkommenheit zu verändern, was hindert da, dass er seine Beschlüsse über die erschaffenen Dinge ändern könnte und doch gleich vollkommen verbliebe? Denn sein Verstand und Wille in Bezug auf die erschaffenen Dinge und ihre Ordnung bleibt in demselben Verhältniss zu seinem Wesen und seiner Vollkommenheit, welcher Art man ihn sich auch vorstellen mag. Ferner erkennen alle mir bekannten Philosophen an, dass es in Gott keinen Verstand der Möglichkeit nach gebe, sondern nur einen wirklichen. Da aber sein Verstand und sein Wille von seinem Wesen nicht zu unterscheiden sind, was ebenfalls alle zugeben, so folgt auch hieraus, dass wenn Gott einen anderen Verstand und Willen wirklich gehabt hätte, auch sein Wesen nothwendig ein anderes sein müsste.

Wären also (wie ich anfänglich gefolgert habe) die Dinge anders, als sind sind, von Gott hervorgebracht worden, so hätte sein Wille und sein Verstand, mithin sein Wesen ein Anderes sein müssen, was widersinnig ist.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und Ordnnng von Gott haben hervorgebracht werden können und aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, dass dies wahr ist, so kann kein vernünftiger Grund uns überreden, zu glauben, dass Gott nicht alles, was in seinem Verstande ist, mit derselben Vollkommenheit habe erschaffen wollen, mit der er es erkennt.

Aber man wird sagen, dass in den Dingen weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit sei, sondern dass das in ihnen, weshalb sie vollkommen oder unvollkomsind oder gut oder schlecht genannt werden, nur von Gottes Willen abhänge; so dass, wenn Gott es gewollt hätte, er auch hätte es bewirken können, dass das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre und umgekehrt.

Aber was wäre dies anderes, als geradezu zu behaupten, dass Gott, der das, was er will, nothwendig erkennt, durch seinen Willen hätte bewirken können, dass er die Dinge anders erkenne, als er sie erkennt. Dies wäre, wie ich gezeigt habe, eine grosse Widersinnigkeit.

Ich kann daher ihren Beweisgrund gegen sie selbst in folgender Weise umkehren: Alles hängt von Gottes Macht ab. Sollten also die Dinge sich anders verhalten können, so müsste auch nothwendig Gottes Wille sich anders verhalten; Gottes Wille kann sich aber nicht anders verhalten (wie ich eben aus Gottes Vollkommenheit bewiesen habe) folglich können auch die Dinge sich nicht anders verhalten.

Ich gestehe, dass die Meinung, welche alles einem gewissen gleichgültigen Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutfinden alles abhängen lässt, weniger von der Wahrheit abirrt als die Meinung derer, welche annehmen, dass Gott nur handle um des Guten willen. Denn Letztere scheinen etwas ausser Gott hinzustellen, was nicht von Gott abhängt, auf das Gott, wie auf ein Muster bei seinem Handeln Acht hat oder auf welches, wie auf ein Ziel, er abzielt.

Dies heisst wahrhaftig Gott dem Schicksal (Fatum)

unterwerfen. Man kann nichts Verkehrteres von Gott behaupten, der nach meiner Darlegung sowohl von dem Wesen wie von der Existenz aller Dinge die erste und einzige freie Ursache ist. Ich brauche deshalb die Zeit nicht mit Widerlegung einer solchen Widersinnigkeit zu verschwenden. [60])

L. 34. *Die Macht Gottes ist seine Wesenheit selbst.*

B. Denn aus der blossen Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, dass Gott die Ursache seiner selbst (L. 11) und aller Dinge ist (L. 16 Z.). Also ist die Macht Gottes, durch die er und alle Dinge sind und handeln, seine Wesenheit selbst. [61])

L. 35. *Alles, was nach unserer Vorstellung in Gottes Macht ist, ist nothwendig.*

B. Denn alles, was in Gottes Macht ist, muss in seinem Wesen so enthalten sein (L. 34), dass es aus demselben nothwendig folgt, also nothwendig ist. [62])

L. 36. *Es existirt nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte.*

B. Alles was existirt, drückt die Natur und das Wesen Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (L. 25 Z.); d. h., Alles, was existirt, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache von allen Dingen ist, auf eine gewisse und bestimmte Weise aus (L. 34); folglich muss aus demselben eine Wirkung folgen (L. 16). [63])

Anhang. Hiermit habe ich die Natur und Eigenschaften Gottes dargelegt; sowie dass er nothwendig existirt; dass er ein einziger ist; dass er nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; dass er die freie Ursache von allen Dingen ist und in welcher Weise; dass Alles in Gott ist und von ihm so abhängt, dass ohne ihm es weder sein noch vorgestellt werden kann und endlich, dass Alles von Gott vorausbestimmt worden ist und zwar nicht aus Freiheit des Willens oder aus einem unbedingten Belieben, sondern aus der unbedingten Natur oder unendlichen Macht Gottes.

Ich habe ferner bei jeder Gelegenheit die Vorurtheile zu entfernen gesucht, welche das Verständniss meiner

Beweise hindern könnten. Da indess noch manche sonstige Vorurtheile bestehen, welche es auch und zwar ganz besonders hindern könnten und können, dass man die Verkettung der Dinge nicht so wie ich sie dargelegt habe, auffasse, so habe ich es für nöthig erachtet, diese Vorurtheile hier einer Prüfung durch die Vernunft zu unterwerfen. Und da alle Vorurtheile, welche ich hier besprechen will, von dem einen abhängen, dass nach der gewöhnlichen Meinung alle natürlichen Dinge eines Zweckes wegen handeln, wie die Menschen; ja dass Gott selbst unzweifelhaft alles nach einem gewissen Ziele leitet (man sagt nämlich, Gott habe Alles der Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit er Gott verehre), so will ich diese Meinung zunächst betrachten.

Ich werde zuerst den Grund suchen, weshalb man sich meistentheils bei diesem Vorurtheil beruhigt und weshalb man zu dieser Annahme von Natur geneigt ist; sodann werde ich dessen Unwahrheit darlegen und endlich zeigen, wie daraus die Vorurtheile über gut und böse, über Verdienst und Sünde, über Lob und Tadel, über Ordnung und Verwirrung, über Schönheit und Hässlichkeit und über anderes der Art entstanden sind.

Es ist hier nicht der Ort, um dies aus der Natur der menschlichen Seele abzuleiten; es wird genügen, wenn ich von dem ausgehe, was von jedermann anerkannt worden muss; also davon, dass die Menschen ohne Kenntniss der Ursachen der Dinge auf die Welt kommen und dass alle den Trieb haben, das ihnen Nützliche zu suchen und dass sie sich dessen bewusst sind.

Daraus folgt zunächst, dass die Menschen sich für frei halten; denn sie sind sich ihrer Begehren und ihrer Triebe bewusst und denken nicht im Traume an die Ursachen, welche sie zum Begehren und Wollen veranlassen, da sie diese nicht kennen. Sodann folgt daraus, dass die Menschen alles um eines Zweckes willen thun, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren; daher kommt es, dass sie immer nur nach den Zwecken des Geschehenen fragen und sich bei deren Mittheilung beruhigen, da sie keinen Anlass zu weiteren Zweifeln haben. Können sie aber diese Zwecke von Anderen nicht erfahren, so bleibt ihnen nur übrig, auf sich selbst und auf die Zwecke zu sehen, wodurch sie zu ähnlichen bestimmt zu werden

pflegen. So beurtheilen sie die Sinnesweise des Anderen nothwendig nach ihrer eigenen. Da sie ferner in sich und ausser sich viele Mittel finden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Thiere zur Nahrung, die Sonne zur Erleuchtung, das Meer zur Ernährung der Fische u. s. w., so kommt es hiervon, dass sie alles Natürliche gleichsam als Mittel für ihren Nutzen ansehen; und da sie wissen, dass sie diese Mittel vorgefunden und nicht selbst eingerichtet haben, so entstand der Glaube, dass irgend ein Anderer es sein müsse, der diese Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe. Denn nachdem sie einmal die Dinge als Mittel betrachtet hatten, so konnten sie nicht annehmen, dass diese sich selbst gemacht hätten, vielmehr mussten sie aus den Mitteln, welche sie sich selbst herzurichten pflegen, schliessen, dass es einen oder mehrere Leiter der Natur gäbe, welche mit menschlicher Freiheit ausgestattet, alles für sie besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Da sie nun von dem Verstande dieser Leiter niemals etwas gehört hatten, so konnten sie ihr Urtheil darüber nur nach ihrem Verstande bilden. Daher ihre Annahme, dass die Götter Alles zum Nutzen der Menschen leiten, um sich dieselben zu verbinden und von ihnen in höchsten Ehren gehalten zu werden.

Daher ist es gekommen, dass jeder eine andere Art der Gottesverehrung sich in seinem Kopfe ausgedacht hat, damit Gott ihn mehr, wie die Uebrigen liebe, und die ganze Natur nach dem blinden Begehren und unersättlichem Geize derselben leite. Dies Vorurtheil ist zum Aberglauben geworden und hat in den Köpfen tiefe Wurzel geschlagen; es war der Grund, dass Jeder vor Allem die Endzwecke der Dinge einzusehen und zu erklären sich bemühte. Während sie aber zu zeigen suchten, dass die Natur Nichts umsonst thue, d. h. nichts, was nicht zum Besten der Menschen diene, so haben sie doch nichts damit gezeigt, als dass die Natur und die Götter, wie die Menschen, sich im Wahnsinn befinden. Man sehe nur, wohin dies endlich führte! Unter vielem Nützlichen mussten sie auch vieles Schädliche in der Natur bemerken, wie Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w., und man nahm an, dass diese daher kommen, weil die Götter über das Unrecht erzürnt

wären, was die Menschen ihnen zugefügt hätten und über die Sünden, die jene bei ihrer Verehrung begangen hätten. Obgleich die Erfahrung täglich dagegen stritt und durch unzählige Beispiele zeigte, dass Nutzen und Schaden die Frommen ebenso wie die Gottlosen treffen, so liess man doch von dem eingewurzelten Vorurtheile nicht ab. Denn es wurde ihnen leichter, diese Erfahrung zu dem anderen Unbekannten, dessen Nutzen man nicht einsah, zu rechnen und so sich den gegenwärtigen und eingeborenen Zustand der Unwissenheit zu bewahren, als das ganze Gebäude niederzureissen und ein neues auszudenken. Es galt ihnen daher als gewiss, dass die Beschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dies allein hätte hingereicht, dass die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathemathik, welche sich nicht mit den Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, dem Menschen ein anderes Richtmaass der Wahrheit gezeigt hätte. Auch können noch andere Ursachen neben der Mathematik bezeichnet werden (deren Aufzählung indess überflüssig ist), durch welche die Menschen veranlasst wurden, diese gemeinen Vorurtheile zu bemerken und zur wahren Erkenntniss der Dinge überzugehen. Damit habe ich das dargelegt, was ich als Erstes versprochen habe. Um nun aber zu zeigen, dass sich die Natur keinen Zweck vorgesetzt hat und dass alle Zwecke nur eine menschliche Einbildung sind, bedarf es nicht viel. Denn ich glaube, dass dies schon genügend aus den Unterlagen und Ursachen erhellt, welche diesem Vorurtheil, wie gezeigt, den Ursprung gegeben haben.

Auch erhellt es aus L. 16 und L. 32 Z., sowie aus Allem, womit ich gezeigt habe, dass in der Natur Alles mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vorgeht. Indess will ich noch hinzufügen, dass durch diese Lehre vom Zweck die Natur überhaupt umgestossen wird. Denn sie behandelt das als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist und umgekehrt; ferner macht sie das Frühere in der Natur zu dem Späteren und endlich das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn (wenn ich die zwei ersten Punkte bei Seite lasse, weil sie sich von selbst verstehen) so erhellt aus L. 21, 22 u. 23, dass diejenige Wirkung die voll-

kommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; jemehr Mittelursachen sie zu ihrer Hervorbringung bedarf, desto unvollkommener ist sie. Wenn nun aber die von Gott unmittelbar hervorgebrachten Dinge nur gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, so müssten nothwendig die letzten, derentwegen die früheren gemacht sind, die vorzüglichsten sein. Auch hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf, denn wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, so begehrt er nothwendig etwas, was ihm fehlt. Wenn nun auch die Theologen und Methaphysiker zwischen dem Zweck des Bedürfnisses und dem Zweck der Verähnlichung unterscheiden, so gestehen sie doch zu, dass Gott Alles nur seinetwegen gethan hat, und nicht der zu schaffenden Dinge wegen, weil sie vor der Schöpfung nichts neben Gott angeben können, dessentwegen Gott gehandelt hätte. So müssen sie also einräumen, dass Gott dasjenige, wofür er die Mittel hat bereiten wollen, entbehrt hat und dass er dies begehrt hat, wie von selbst klar ist.

Es muss hier auch erwähnt werden, dass die Anhänger dieser Lehre, welche in Aufstellung von Zwecken der Dinge ihren Scharfsinn zeigen wollten, für den Beweis ihrer Lehre eine neue Art der Begründung herbeigebracht haben, indem sie diese nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit zurückführten, woraus erhellt, dass dieser Lehre kein anderes Mittel der Begründung zu Gebote gestanden hat. Wenn z. B. ein Stein aus einer Höhe auf eines Menschen Kopf gefallen wäre und ihn getödtet hätte, so würden sie auf diese Art beweisen, dass der Stein gefallen sei, um den Menschen zu tödten; denn wenn er nicht zu diesem Zweck mit dem Willen Gottes gefallen wäre, wie hätten da so viele Umstände aus Zufall zusammentreffen können? (denn oft wirken mehrere zugleich.) Man wird vielleicht antworten, es sei deshalb so gekommen, weil der Wind geweht und weil den Menschen sein Weg dahin geführt habe. Aber jene werden darauf bestehen: Weshalb hat der Wind damals geweht? weshalb führte den Menschen damals sein Weg dahin? Wenn man darauf erwidert, der Wind sei damals entstanden, weil das Meer den Tag vorher bei ruhigem Wetter sich zu bewegen angefangen hatte und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen worden war; so werden sie

wiederum fragen, da des Fragens hier kein Ende ist: Warum wurde das Meer unruhig? Weshalb war der Mensch damals eingeladen? Und so werden sie fort und fort nach den Ursachen der Ursachen fragen, bis man zu dem Willen Gottes d. h. zu dem Asyl der Unwissenheit seine Zuflucht nimmt.

Ebenso staunen sie bei dem Anblick des Baues des menschlichen Körpers und weil sie die Ursachen von so viel Kunst nicht kennen, so schliessen sie, dass er nicht durch mechanische Kräfte, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kunst gebildet und so eingerichtet worden, dass kein Theil den andern verletzt. So kommt es, dass der, welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht und sich bestrebt, die natürlichen Dinge, wie ein Unterrichteter, einzusehen und nicht wie ein Dummer anzustaunen, hier und da für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und als solcher von Denen ausgerufen wird, welche die Menge als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn diese wissen, dass mit dem Wegfall der Unwissenheit auch das Staunen aufhört, d. h. das einzige Mittel für ihre Beweise und für die Erhaltung ihres Ansehens.

Ich lasse dies und gehe nach meinem Plane zu dem dritten Punkt über. Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, dass Alles, was geschieht, ihretwegen geschähe, so mussten sie in jedem Dinge dasjenige für das vorzügliche halten, was ihnen am Nützlichsten war und alles das am höchsten schätzen, von dem sie am angenehmsten berührt wurden. Daraus mussten sich die Begriffe bilden, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten, als: Gut, Schlecht, Ordnung, Unordnung, Warm, Kalt, Schönheit, Hässlichkeit u. s. w. Da sie sich für frei hielten, so entsprangen daraus die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Diese Letzteren werde ich später nach Untersuchung der menschlichen Natur erörtern. Jene will ich aber hier kurz erklären.

Man nannte nämlich alles gut, was zur Gesundheit oder zur Gottesverehrung nützte, und das Gegentheil davon schlecht; und da die, welche die Natur der Dinge nicht einsehen, nichts von den Dingen bejahen, sondern die Dinge sich nur bildlich vorstellen, und die Vorstellungen für Erkenntnisse halten, so sind sie deshalb von

einer Ordnung in den Dingen überzeugt, während sie doch von den Dingen und ihrer Natur nichts wissen. Denn wenn die Dinge so eingerichtet sind, dass wir bei der sinnlichen Wahrnehmung ihre Bilder leicht auffassen und wir uns ihrer leicht erinnern können, so nennen wir sie gut angeordnet, im andern Falle schecht angeordnet oder verwirrt. Und weil uns das am liebsten ist, was wir leicht uns bildlich vorstellen können, so ziehen die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als wenn die Ordnung etwas in der Natur, ohne Rücksicht auf unser Vorstellen, wäre. Daher sagt man, dass Gott Alles in Ordnung erschaffen habe, und auf diese Weise theilt man ohne es zu wissen, Gott das bildliche Vorstellen zu; im Fall man nicht vielleicht vorzieht, dass Gott in Rücksicht auf die menschliche Einbildung alle Dinge so angeordnet habe, dass sie von dieser am leichtesten bildlich erfasst werden könnten. Man lässt sich auch hierin nicht dadurch irre machen, dass sich unendlich Vieles findet, was unser bildliches Vorstellen weit übersteigt, und Vieles, was es wegen seiner Schwäche verwirrt.

Doch genug davon.

Auch die übrigen Begriffe neben den Formen des sinnlichen Vorstellens, wodurch die Einbildung in verschiedener Weise erregt wird, sind Nichts und werden doch von den Unwissenden als die wichtigsten Bestimmungen behandelt; weil, wie erwähnt, sie glauben, dass die Dinge nur ihretwegen gemacht worden seien, nur weil sie die Natur eines Gegenstandes gut oder schlecht, gesund oder faul und verdorben nennen, je nach dem sie von demselben erregt werden. So nennen sie z. B. die Gegenstände dann schön, wenn die Bewegung, welche die Nerven von diesen, durch die Augen dargestellten Gegenstände empfangen, der Gesundheit zuträglich ist. Im gegentheiligen Falle heissen sie sie hässlich. Was ferner durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend; was durch die Zunge, süss oder bitter, schmackhaft oder unschmackhaft; was durch das Gefühl, hart oder weich, schwer oder leicht. Wenn die Dinge endlich die Ohren erregen, so sagt man, dass sie einen Lärm, Ton oder Harmonie hören lassen, und diese Harmonie hat die Menschen so irre geführt, dass selbst Gott nach ihrer Meinung daran sich erfreut. Auch giebt es Philosophen, die sich überredet haben, dass die himm-

lischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Dies Alles zeigt zur Genüge, dass Jeder nach der Beschaffenheit seines Gehirns über die Dinge urtheilt, oder vielmehr die Erregungen seiner Einbildungskraft für die Dinge selbst genommen hat. Man darf sich daher (beiläufig bemerkt) nicht wundern, dass unter den Menschen, wie wir sehen, soviel Streitigkeiten sich erhoben haben, aus denen endlich der Skepticismus hervorgegangen ist. Denn wenn auch die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, so weichen sie doch in noch Mehrerem von einander ab; daher hält dies der Eine für gut, der Andere für schlecht. Was dem Einen geordnet ist, ist dem Andern verworren; was dem Einen angenehm, ist dem Andern unangenehm. Dasselbe gilt von allem Uebrigen. Ich lasse es bei Seite, da hier nicht der Ort ist, um ausführlich darüber zu handeln und da wir Alle die genügende Erfahrung daran gemacht haben. Denn in aller Munde sind die Worte: »Wieviel Köpfe, soviel Sinne«; »Jeder hat an seinem Sinne genug«; »So verschieden die Geschmäcke, so verschieden auch die Köpfe.« Diese Redensarten zeigen hinlänglich, dass die Menschen mehr nach dem Zustand ihres Gehirns über die Dinge urtheilen und über die Dinge mehr phantasiren. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, so würden diese, wie die Mathematik beweist, Alle, wenn auch nicht anlocken, doch wenigstens überzeugen.

Wir sehen also, dass alle die Gründe, aus denen die Menge die Natur zu erklären pflegt, nur verschiedene Weisen der Einbildung sind, welche von keiner Sache die Natur anzeigen, sondern nur den Zustand der Einbildungskraft. Und weil die Menschen Namen haben, als wenn die Dinge dazu ausserhalb der Einbildungskraft existirten, so nenne ich diese nicht Dinge der Vernunft, sondern Dinge der Einbildung, und so können leicht alle Beweisgründe, die man gegen mich aus ähnlichen Begriffen herbeiholt, leicht umgestossen werden. Viele pflegen nämlich ihren Beweis so zu führen: Wenn alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten göttlichen Natur gefolgt ist, woher kommt dann so viel Unvollkommenes in der Natur, als das Untergehen und Faulen der Dinge, das Verderben und der Gestank der Dinge und die Hässlichkeit derselben, welche Ekel erregt, und die Unordnung, das Schlechte, die Sünde u. s. w.? Indess können

sie, wie ich eben bemerkt, leicht widerlegt werden; denn die Vollkommenheit der Dinge ist nur nach deren Natur und Macht zu schätzen, und die Dinge sind nicht deshalb mehr oder weniger vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen und weil sie der menschlichen Natur entsprechen oder ihr widerstreiten. Auf die Frage aber: Warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, dass sie blos von der Vernunft sich leiten liessen, habe ich nur die Antwort: Weil ihm nicht der Stoff fehlte, um Alles vom höchsten bis zu dem niedrigsten Grade der Vollkommenheit zu schaffen. Oder um mich richtiger auszudrücken: Weil die Gesetze seiner Natur so umfassend gewesen sind, dass sie zureichten, um Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Verstande vorgestellt werden kann, wie ich durch L. 16 bewiesen habe. Dies sind die Vorurtheile, welche ich hier berühren wollte; wenn noch andere der Art bestehen sollten, so wird Jeder sie bei mässigem Nachdenken leicht berichtigen können.[64])

Zweiter Theil.

Ueber die Natur und den Ursprung der Seele.[1])

Vorwort.

Ich gehe nun zur Auseinandersetzung dessen über, was aus der Wesenheit Gottes oder des ewigen und unendlichen Wesens nothwendig folgen muss. Diese Auseinandersetzung umfasst zwar nicht alles (denn I. L. 16 habe ich gezeigt, dass unendlich Vieles auf unendlich viele Weise aus ihm folgen muss), sondern nur das, was

für die Erkenntniss der menschlichen Seele und ihrer höchsten Seligkeit gleichsam handgreiflich daraus hergeleitet werden kann.

D. 1. Unter Körper verstehe ich einen Zustand, welcher Gottes Wesen, insofern es als ausgedehnte Sache aufgefasst wird, in gewisser bestimmter Weise ausdrückt. (I. L. 25. Z.). [2])

D. 2. Zum Wesen einer Sache gehört, sage ich, das, wodurch, wenn es gegeben ist, die Sache nothwendig gesetzt wird, und wodurch, wenn es weggenommen wird, die Sache nothwendig aufgehoben wird, oder: das, ohne welches die Sache, und umgekehrt, das was ohne die Sache weder sein noch vorgestellt werden kann. [3])

D. 3. Unter: Vorstellung verstehe ich eine Auffassung der Seele, welche die Seele bildet, weil sie ein denkendes Ding ist.

E. Ich sage lieber: Auffassung als Wahrnehmung, weil letzteres Wort anzudeuten scheint, dass die Seele von dem Gegenstande leidet, während: Auffassung die Thätigkeit der Seele auszudrücken scheint. [4])

D. 4. Unter: Zureichender Vorstellung verstehe ich eine Vorstellung, welche sofern sie in sich und ohne Beziehung auf den Gegenstand betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innern Bestimmungen einer wahren Vorstellung hat.

E. Ich sage: Innere, um diejenige auszuschliessen, welche äusserlich ist, nämlich die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Vorgestellten. [5])

D. 5. Dauer ist ein unbestimmte Fortsetzung der Existenz.

E. Ich sage: unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur der existirenden Sache keineswegs bestimmt werden kann und auch nicht von der wirkenden Ursache, da diese das Dasein der Sache nothwendig setzt, aber es nicht aufhebt. [6])

D. 6. Unter: Realität und Vollkommenheit verstehe ich ein und dasselbe. [7])

D. 7. Unter: Einzel-Dingen verstehe ich Dinge, welche endlich sind und eine begränzte Existenz haben. Wenn mehrere Einzeldinge in einer Handlung so zusammenwirken, dass alle zugleich die Ursache der einen Wir-

kung sind, so betrachte ich sie alle in soweit als eine einzelne Sache. [8])

A. 1. Das Wesen des Menschen schliesst nicht seine nothwendige Existenz ein; d. h. nach der Ordnung der Natur kann es ebenso geschehen, dass dieser oder jener Mensch existirt, als dass er nicht existirt.

A. 2. Der Mensch denkt. [9])

A. 3. Die Zustände des Denkens, wie Liebe, Begehren und alles sonst, was mit Affekt der Seele bezeichnet wird, giebt es nur, wenn in demselben Einzelnen die Vorstellung des geliebten, begehrten u. s. w. Gegenstandes gegeben ist. Aber die Vorstellung kann bestehen, wenn auch kein anderer Zustand des Denkens gegeben ist. [10])

A. 4. Wir empfinden, dass ein gewisser Körper auf viele Weise erregt wird. [11])

A. 5. Wir empfinden und nehmen keine andern einzelnen Gegenstände wahr, als Körper und Zustände des Denkens. [12])

Die Heischesätze sehe man hinten. II. L. 13.

L. 1. *Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.*

B. Die einzelnen Denkakte oder dieser und jener Gedanke sind Zustände, welche die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken. (I. L. 25. Z.) Es kommt also Gott ein Attribut zu (I. D. 5), dessen Vorstellung alle einzelnen Gedanken einschliessen, durch welches sie ebenfalls vorgestellt werden. Es ist also das Denken eines von den unendlich vielen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt (I. D. 6), d. h. Gott ist ein denkendes Wesen.

E. Dieser Lehrsatz erhellt auch daraus, dass wir uns ein denkendes Wesen als unendlich vorstellen können. Denn je Mehreres ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr enthält es, nach unserer Vorstellung, Realität oder Vollkommenheit. Ein Wesen also, was Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise denken kann, ist nothwendig in der Kraft des Denkens unendlich. Da wir somit, auf das blosse Denken achtend, ein unendliches Wesen vorstellen, so ist nothwendig das Denken eines von den vielen Attributen Gottes (I. D. 4, 6), wie ich behauptet habe.

L. 2. *Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.*

Der Beweis davon nimmt denselben Gang, wie der Beweis des vorgehenden Lehrsatzes. [18])

L. 3. *In Gott besteht nothwendig sowohl eine Vorstellung von seinem Wesen, wie von Allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt.*

B. Denn Gott kann Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise denken (II. L. 1), oder er kann eine Vorstellung seines Wesens und aller daraus sich nothwendig ergebenden Folgen bilden. (Was nach I. L. 16 dasselbe ist.) Nun ist aber nothwendig alles, was in Gottes Macht ist. (I. L. 35). Es giebt deshalb nothwendig eine solche Vorstellung und sie ist nur in Gott. (I. L. 15).

E. Die Menge versteht unter der Macht Gottes seinen freien Willen und sein Recht auf Alles, was da ist. Letzteres wird deshalb gewöhnlich als zufällig betrachtet. Denn man sagt, Gott hat die Macht, alles zu zerstören und in Nichts zu verwandeln. Man vergleicht ferner die Macht Gottes mit der Macht der Könige. Dies habe ich I. L. 32 Z. 1 und 2 widerlegt und I. L. 16 gezeigt, dass Gott mit derselben Nothwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erkennt, d. h. so wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt (und alle einstimmig behaupten), dass Gott sich selbst erkennt, mit derselben Nothwendigkeit folgt, dass Gott Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise thut. Sodann habe ich I. L. 34 gezeigt, dass Gottes Macht nur sein thätiges Wesen ist; es ist deshalb uns ebenso unmöglich, vorzustellen, dass Gott nicht handle, als dass Gott nicht sei. Wenn es verstattet wäre, dies weiter zu verfolgen, so könnte ich ferner zeigen, dass jene Macht, welche die Menge Gott zutheilt, nur eine menschliche ist (mithin die Menge Gott nur als Menschen oder nur nach dem Bilde eines Menschen sich vorstellt), ja selbst die Ohnmacht einschliesst. Doch mag ich über dieselbe Sache nicht so viele Male dasselbe wiederholen. Ich bitte nur nochmals den Leser, dass er wiederholt erwäge, was von I. L. 16 bis zu Ende hierüber gesagt worden ist. Denn Niemand wird das richtig verstehen können, was ich meine, wenn er sich nicht

hütet, Gottes Macht mit der menschlichen Macht und dem Recht der Könige zu verwechseln. [14])

L. 4. *Die Vorstellung von Gott, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, kann nur eine einzige sein.*

B. Der unendliche Verstand umfasst nichts ausser den Attributen Gottes und seinen Zuständen (I L. 30) aber Gott ist ein Einziger (I. L. 14. Z. 1), daher kann die Vorstellung von Gott, aus welcher unendlich Vieles auf unendlich viele Weise folgt, nur eine einzige sein. [15])

L. 4. *Das wirkliche Sein der Vorstellungen erkennt Gott nur, insofern er als denkendes Wesen aufgefasst wird, für seine Ursache an, und nicht insofern Gott durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird; d. h. die Vorstellungen sowohl von Gottes Attributen als von den einzelnen Dingen erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die wahrgenommenen Dinge für ihre wirkende Ursache an, sondern Gott selbst, insofern er ein denkendes Wesen ist.*

B. Dies erhellt aus II. L. 3. Denn dort folgerten wir, dass Gott die Vorstellung seines Wesens und aller Dinge, welche daraus folgen, nur dadurch bilden könne, dass Gott ein denkendes Wesen ist, und nicht dadurch, dass er der Gegenstand seiner Vorstellung ist. Darum erkennt das wirkliche Sein der Vorstellungen Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist, als Ursache an. Ein anderer Beweis ist folgender: Das wirkliche Sein der Vorstellungen ist ein Zustand des Denkens (wie von selbst klar ist) d. h. ein Zustand (I. L. 25. Z.), welcher die Natur Gottes, sofern er ein denkendes Wesen ist, auf gewisse Weise ausdrückt. Dieser Zustand schliesst mithin die Vorstellung von keinem andern Attribute Gottes ein (I. L. 10) und ist folglich keines anderen Attributes als des Denkens Wirkung. (I. A. 4). Also erkennt das wirkliche Sein der Vorstellungen Gott nur, insofern er als ein denkendes Wesen aufgefasst wird u. s. w. [16])

L. 6. *Die Zustände eines jeden Attributes haben Gott zur Ursache, insofern es nur unter dem Attri-*

bute, dessen Zustände sie sind, aufgefasst wird, und nicht unter dem eines anderen Attributes.

B. Denn jedes Attribut wird durch sich und ohne ein anderes vorgestellt. (I. L. 10.) Desshalb schliessen die Zustände jedes einzelnen Attributs den Begriff ihres Attributes und nicht den eines andern Attributes in sich ein; mithin haben sie Gott zur Ursache, nur insofern er unter diesem Attribut, dessen Zustände sie sind, aufgefasst wird und nicht unter einem anderen.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass das wirkliche Sein der Dinge, welche keine Zustände des Denkens sind, nicht deshalb aus der Natur Gottes folgen, weil er die Dinge früher vorgestellt hat, sondern die vorgestellten Dinge folgen und werden gefolgert, auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit aus ihren Attributen, wie die Vorstellungen nach unserer Darlegung aus dem Attribut des Denkens folgen. [17])

L. 7. *Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.*

B. Erhellt aus I. A. 4. Denn die Vorstellung von jedem Verursachten hängt von der Vorstellung der Ursache ab, deren Wirkung es ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass Gottes Macht zu denken seiner wirklichen Macht zu handeln gleich ist, d. h. Alles was aus der unendlichen Natur Gottes in der Wirklichkeit folgt, dies Alles folgt aus der Vorstellung Gottes, in derselben Ordnung und Verknüpfung in Gott als gegenständlicher Inhalt seines Denkens. [18])

E. Ehe wir weiter gehen, ist an das oben Dargelegte zu erinnern, nämlich dass Alles, was von einem unendlichen Verstand als das aufgefasst werden kann, was das Wesen der Substanz ausmacht, dass dies Alles nur zu einer einzigen Substanz gehört, und dass folglich die denkende und die ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz sind, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribut aufgefasst wird. Deshalb ist auch der Zustand der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Zustandes ein und dasselbe, nur auf zwei Weisen ausgedrückt. Dies scheinen Einige bei den Juden gleichsam

durch den Nebel eingesehen zu haben, da sie annehmen, dass Gott, Gottes Verstand und die von ihm bestimmten Dinge ein und dasselbe seien. So ist z. B. ein Kreis, welcher in der Natur existirt, und die Vorstellung dieses existirenden Kreises, die auch in Gott ist, ein und dasselbe, nur durch verschiedene Attribute ausgedrückt. Mögen wir daher die Natur unter dem Attribut der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem anderen auffassen, so werden wir dieselbe Ordnung und dieselbe Verknüpfung der Ursachen, d. h. die gegenseitige Folge der Dinge antreffen. Aus keinem anderen Grunde habe ich gesagt, dass Gott z. B. die Ursache der Vorstellung des Kreises ist, insofern er nur ein denkendes Wesen ist; aber die Ursache des Kreises selbst, nur insofern er ein ausgedehntes Wesen ist. Weil das wirkliche Sein der Vorstellung des Kreises nur durch einen andern Zustand des Denkens als seine nächste Ursache und dieser wiederum durch einen andern und so fort ohne Ende vorgestellt werden kann.

Wir müssen daher, so lange wir die Dinge nur als Zustände des Denkens auffassen, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch das Attribut des Denkens allein erklären; und insofern sie als Zustände der Ausdehnung aufgefasst werden, muss auch die Ordnung der ganzen Natur bloss durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden. Dasselbe nehme ich von den übrigen Attributen an.

Deshalb ist die wahre Ursache der Dinge, wie sie in sich sind, Gott, insofern er aus unendlich vielen Attributen besteht, und deutlicher kann ich dies gegenwärtig nicht erklären. [19])

L. 8. *Die Vorstellungen der einzelnen Dinge oder Zustände, welche nicht existiren, müssen in der unendlichen Vorstellung Gottes so befasst sein, wie das wirkliche Wesen der einzelnen Dinge oder Zustände in den Attributen Gottes enthalten sind.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 7. E.

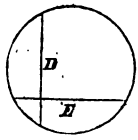
Z. Hieraus folgt, dass, so lange die einzelnen Dinge nicht existiren, als nur insofern sie in Gottes Attributen befasst sind, deren vorgestelltes Sein oder deren Vor-

stellungen auch nur existiren, soweit die unendliche Vorstellung Gottes existirt.

Wenn aber von den einzelnen Sachen gesagt wird, dass sie existiren, nicht blos insofern sie in Gottes Attributen befasst sind, sondern insofern auch die zeitliche Dauer von ihnen ausgesagt wird, so werden deren Vorstellungen ebenfalls diejenige Existenz haben, mit welcher man ihre zeitliche Dauer bezeichnet.

E. Wenn Jemand zum besseren Verständniss dessen ein Beispiel verlangt, so kann ich nicht wohl eins geben, was die hier besprochene Frage, die vielleicht in ihrer Art einzig ist, vollkommen angemessen ausdrückt; doch will ich den Gegenstand, so gut es geht, erläutern.

Der Kreis ist nämlich von solcher Natur, dass die Rechtecke aus den Abschnitten aller geraden Linien, welche in ihm sich gegenseitig schneiden, mit einander gleich sind. Der Kreis enthält daher unendlich viele einander gleiche Rechtecke. Man kann aber dennoch nicht sagen, dass eines derselben existirt, als nur insofern ein Kreis existirt, und ebenso kann man nicht sagen, dass die Vorstellung eines dieser Rechtecke existirt, als nur insofern es in der Vorstellung des Kreises befasst ist. Nun stelle man sich vor, dass von jenen unendlich vielen Rechtecken nur zweie, nämlich D und E existiren,



dann existiren deren Vorstellungen nicht blos, insofern sie nur in der Vorstellung des Kreises befasst sind, sondern auch insofern sie die Existenz dieser beiden Vierecke in sich enthalten; dadurch werden sie von den übrigen Vorstellungen der anderen Vierecke unterschieden. [20])

L. 9. *Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Gegenstandes hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er aufgefasst wird als erregt von einer andern Vorstellung eines einzelnen wirklich existirenden Gegenstandes, dessen Ursache Gott wiederum nur ist, insofern er von einer andern dritten Vorstellung erregt ist, und so weiter ohne Ende.*

B. Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Gegenstandes ist ein einzelner Zustand des Denkens und von den anderen unterschieden (II. L. 8 Z. E.). Diese Vorstellung hat deshalb Gott nur insofern er ein denkendes Wesen ist, zur Ursache (II. L. 6); aber nicht, insofern Gott ein unbedingt denkendes Wesen ist, sondern nur, insofern Gott als erregt durch einen andern Zustand des Denkens aufgefasst wird; und eben so ist dieser Zustand nur die Wirkung, insofern Gott von einem andern erregt ist und so fort ohne Ende (I. L. 28). Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Gegenstände (II. L. 7), deshalb ist die Ursache einer einzelnen Vorstellung eine andere Vorstellung, oder Gott, insofern er von einer anderen Vorstellung erregt aufgefasst wird, und von dieser ist die Ursache wieder Gott, insofern er von einer anderen erregt ist, und so fort ohne Ende.

Z. Von dem, was in dem einzelnen Gegenstand irgend einer Vorstellung vorgeht, hat Gott die Kenntniss nur, insofern er die Vorstellung des Gegenstandes hat.

B. Alles, was in dem Gegenstande irgend einer Vorstellung vorgeht, davon hat Gott die Vorstellung nicht, insofern er unendlich ist (II. L. 3), sondern insofern, als er durch eine andere Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes erregt aufgefasst wird (II. L. 9); die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge (II. L. 7); die Kenntniss dessen, was in einem einzelnen Gegenstande vorgeht, wird also in Gott sein, nur insofern er die Vorstellung dieses Gegenstandes hat. [21])

L. 10. *Zum Wesen des Menschen gehört nicht das Sein der Substanz, oder die Substanz bildet nicht das Wirkliche des Menschen.*

B. Denn das Sein der Substanz schliesst die nothwendige Existenz ein (I. L. 7). Wenn mithin zum Wesen des Menschen das Sein der Substanz gehörte, so würde mit der Substanz auch nothwendig der Mensch gegeben sein (II. D. 2), und folglich würde der Mensch nothwendig existiren, was widersinnig ist (II. A. 1), deshalb gehört u. s. w.

E. Es folgt dieser Lehrsatz auch aus I. L. 5, weil

es nämlich nicht zwei Substanzen derselben Natur giebt. Da aber mehrere Menschen existiren können, so ist folglich das, was das Wirkliche der Menschen ausmacht, nicht das Sein der Substanz. Uebrigens erhellt dieser Satz auch aus den übrigen Bestimmungen der Substanz, nämlich, dass die Substanz von Natur unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist, wie jeder leicht bemerken kann.

Z. Hieraus folgt, dass das Wesen des Menschen aus gewissen Zuständen der Attribute Gottes gebildet wird. Denn das Sein der Substanz gehört nicht zu dem Wesen des Menschen (II. L. 10). Der Mensch ist also etwas, was in Gott ist (I. L. 15) und was ohne Gott weder sein noch vorgestellt werden kann, d. h. er ist eine Erregung oder ein Zustand, welcher die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrückt (I. L. 25. Z.)

E. 2. Jedermann muss einräumen, dass ohne Gott nichts sein und vorgestellt werden kann. Denn allgemein wird anerkannt, dass Gott die alleinige Ursache aller Dinge ist, sowohl nach ihrem Wesen, wie nach ihrer Existenz; d. h. Gott ist, wie man sich ausdrückt, die Ursache der Dinge nicht blos nach ihrem Werden, sondern auch nach ihrem Sein. Aber dabei behaupten die Meisten, dass das zum Wesen eines Dinges gehörte, ohne welches es weder sein, noch vorgestellt werden kann; sie nehmen daher an, dass Gottes Natur zum Wesen der erschaffenen Dinge gehört, oder dass die erschaffenen Dinge ohne Gott sein und vorgestellt werden können, oder sie schwanken in ihren Ansichten, was das wahrscheinlichere ist.

Der Grund hiervon ist, dass sie nach meiner Meinung den ordnungsmässigen Gang des Philosophirens nicht innegehalten haben. Denn sie hielten die göttliche Natur, die sie vor allem hätten betrachten sollen, weil sie sowohl nach ihrer Erkenntniss, wie nach ihrer Natur das erste ist im Gange des Erkennens, für das letzte; und die Dinge, welche die Gegenstände der Sinne heissen, hielten sie für die ersten von allen. Daher ist es gekommen, dass sie während der Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger dachten, als an die göttliche Natur, und nachdem sie dann ihren Sinn auf die Betrachtung der göttlichen Natur richteten, konnten sie über keinen Gegenstand weniger denken, als über ihre ersten Einbildungen, auf

welche sie die Erkenntniss der natürlichen Dinge aufgebaut hatten, da diese zur Erkenntniss der göttlichen Natur nichts helfen konnten.

Man darf sich daher nicht wundern, wenn sie sich hin und wieder widersprechen. Doch dies bei Seite. Meine Absicht war hier nur, den Grund anzugeben, weshalb ich nicht gesagt habe, dass das zum Wesen eines Dinges gehört, ohne welches es weder sein noch vorgestellt werden kann; nämlich weil die einzelnen Dinge nicht ohne Gott sein und vorgestellt werden können und Gott doch nicht zu ihrem Wesen gehört.

Vielmehr habe ich gesagt, dass dasjenige das Wesen eines Dinges nothwendig ausmacht, mit dessen Gegebensein das Ding gesetzt wird und mit dessen Wegnahme es aufgehoben wird oder dasjenige, ohne welches das Ding und umgekehrt das, was ohne das Ding weder sein noch vorgestellt werden kann (II. D. 2). [22])

L. 11. *Das erste, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts anderes, als die Vorstellung einer einzelnen, wirklich existirenden Sache.*

B. Das Wesen des Menschen wird durch gewisse Zustände der Attribute Gottes gebildet (II. L. 10 Z), nämlich durch die Zustände des Denkens (II. A. 2), von denen die Vorstellung der Natur nach der erste von allen Zuständen des Denkens ist (II. A. 3). Ist diese Vorstellung gegeben, so müssen die übrigen Zustände des Denkens (denen nämlich die Vorstellung von Natur vorgeht) in demselben Einzelwesen sein (II. A. 4). Daher ist die Vorstellung das Erste, was das Sein der menschlichen Seele ausmacht, aber nicht die Vorstellung einer noch nicht existirenden Sache; denn dann könnte man nicht sagen, dass die Vorstellung selbst existirt (II. L. 8 Z). Es muss deshalb die Vorstellung einer wirklich existirenden Sache sein. Aber auch nicht die Vorstellung von einer unendlichen Sache; denn eine unendliche Sache muss immer nothwendig existiren (I. L. 21 und 23); aber dies ist widersinnig (II. A. 1). Das erste also, was das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung einer einzelnen wirklich existirenden Sache.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die menschliche Seele

ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist. Wenn wir ferner sagen, dass die menschliche Seele dies oder jenes auffasst, so sagen wir nichts anderes, als dass Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er sich durch die Natur der menschlichen Seele darstellt, oder insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Vorstellung hat; und wenn wir sagen, dass Gott diese oder jene Vorstellung habe, nicht bloss insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sondern insofern er zugleich mit der menschlichen Seele auch die Vorstellung einer andern Sache hat, dann sagen wir, dass die menschliche Seele die Sache nur theilweise d. h. unzureichend auffasse.

E. Hier werden sicherlich die Leser stocken und es wird ihnen vieles einfallen, was ihnen Bedenken macht; deshalb bitte ich sie mit mir langsam weiter zu gehen und nicht eher ihr Urtheil zu fällen, als bis sie Alles durchlesen haben. [23])

L. 12. *Alles, was in dem Gegenstande der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, dies muss von der menschlichen Seele aufgefasst werden; oder es wird von diesem Gegenstande nothwendig eine Vorstellung in der Seele geben; d. h. wenn der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so kann in diesem Körper nichts vorgehen, was von der Seele nicht aufgefasst wird.*

B. Denn Alles, was in dem Gegenstande irgend einer Vorstellung vorgeht, davon giebt es nothwendig in Gott eine Kenntniss (II. L. 9 Z.), insofern er als von der Vorstellung dieses Gegenstandes erregt aufgefasst wird, d. h. insofern er die Seele eines Gegenstandes bildet (II. L. 11). Was also in dem Gegenstande der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, davon giebt es nothwendig eine Kenntniss in Gott, soweit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. h., die Kenntniss desselben wird nothwendig in der Seele sein, oder die Seele fasst es auf (II. L. 11 Z.).

E. Dieser Lehrsatz folgt auch aus II. L. 7 E. und wird dadurch deutlicher eingesehen. [24])

L. 13. *Der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ist ein Körper oder ein gewisser Zustand der Ausdehnung, der wirklich existirt und nichts Anderes.*

B. Wenn der Körper nicht der Gegenstand der menschlichen Seele wäre, so wären die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers in Gott (II. L. 9 Z), nicht insofern er unsere Seele, sondern insofern er die Seele eines anderen Gegenstandes ausmachte, d. h. die Vorstellungen der Zustände des Körpers wären nicht in unserer Seele (II. L. 11 Z.). Allein wir haben die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers (II. A. 4), deshalb ist der Gegenstand der Vorstellung, welche die menschliche Seele ausmacht, ein Körper, und zwar ein wirklich existirender (II. L. 11). Ferner wenn noch etwas Anderes ausser dem Körper Gegenstand der Seele wäre, so müsste nothwendig, da nichts existirt, aus dem nicht nothwendig eine Wirkung folgt (I. L. 36), es eine Vorstellung irgend einer solchen Wirkung in unserer Seele geben (II. L. 11). Eine solche giebt es aber nicht (II. A. 5). Deshalb ist der Gegenstand unserer Seele ein existirender Körper und nichts Anderes.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch aus Seele und Körper besteht, und dass der menschliche Körper so existirt, wie wir ihn wahrnehmen.

E. Dadurch wird es verständlich, nicht nur, dass die menschliche Seele mit dem Körper vereint ist, sondern auch was unter der Einheit von Seele und Körper zu verstehen ist. Aber diese Einheit wird Niemand zureichend oder bestimmt verstehen, wenn er nicht zuvor die Natur unseres Körpers zureichend kennt. Denn das, was bis hierher dargelegt worden ist, ist sehr allgemein, und gilt nicht blos für Menschen, sondern auch für die übrigen Einzeldinge, die alle, wenn auch in verschiedenen Graden, doch beseelt sind. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Vorstellung, deren Ursache Gott ist, ebenso wie dies bei der Vorstellung von dem menschlichen Körper der Fall ist, und mithin gilt das, was von der Vorstellung des menschlichen Körpers gesagt worden ist, auch von der Vorstellung jedes anderen Dinges.

Dennoch kann man nicht leugnen, dass die Vorstellun-

gen ebenso, wie die Gegenstände selbst unterschieden sind, und die eine vorzüglicher als die andere ist und mehr an Realität enthält, je nachdem der Gegenstand der einen Vorstellung vorzüglicher ist als der Gegenstand der anderen und mehr an Realität enthält. Um deshalb zu bestimmen, was die menschliche Seele von den andern Seelen unterscheidet und worin sie die übrigen übertrifft, müssen wir nothwendig deren Gegenstand, d. h. wie gesagt, die Natur des menschlichen Körpers kennen lernen.

Die Natur desselben hier erläutern kann ich jedoch nicht; auch ist es für das, was ich beweisen will, nicht nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen bemerken: Je mehr ein Körper vor dem andern geeignet ist, Mehreres zugleich zu thun oder zu leiden, desto mehr ist dessen Seele mehr wie die übrigen geeignet, Mehreres zugleich aufzufassen; und jemehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen und je weniger andere Körper mit ihm zusammenwirken, desto geschickter ist seine Seele, bestimmt zu erkennen. Hieraus kann man den Werth einer Seele vor der andern abnehmen, ferner den Grund einsehen, weshalb wir nur eine sehr verworrene Kenntniss von unserem Körper haben, und Vieles, was ich später hiervon ableiten werde.

Ich habe es deshalb der Mühe werth erachtet, dies genauer zu erklären und zu begründen; und deshalb muss Einiges über die Natur der Körper hier vorausgeschickt werden. [25])

A. 1. Alle Körper bewegen sich oder ruhen.

A. 2. Jeder Körper bewegt sich bald langsamer, bald schneller.

Ln. 1. Die Körper unterscheiden sich von einander in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, aber nicht in Bezug auf die Substanz.

B. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als selbstverständlich an. Dass aber die Körper nicht in Bezug auf die Substanz sich unterscheiden, erhellt sowohl aus I. L. 5 wie 8; aber noch deutlicher aus dem, was in der Erläuterung zu I. L. 15, gesagt worden ist.

Ln. 2. Alle Körper stimmen in Einigem miteinander überein.

B. Denn alle Körper stimmen darin überein, dass

sie die Auffassung eines und desselben Attributes enthalten. (II. D. 1.) Ferner dass sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt, dass sie bald sich bewegen, bald ruhen können.

Ln. 3. Ein bewegter oder ruhender Körper muss zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern Körper bestimmt werden, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe von einem anderen bestimmt worden ist, und dieser wieder von einem anderen, und so fort ohne Ende.

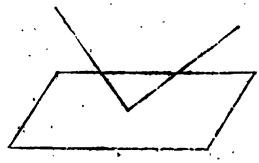
B. Die Körper sind einzelne Dinge (II. D. 1), welche sich nach II. Ln. 1. in Bezug auf Bewegung oder Ruhe von einander unterscheiden; deshalb musste Jeder zur Bewegung oder Ruhe nothwendig von einem anderen einzelnen Dinge bestimmt werden (I. L. 28), nämlich von einem anderen Körper, (II. L. 6) der auch bewegt wird oder ruht (II. A. 1). Aber auch dieser hätte (aus demselben Grunde) sich nicht bewegen oder ruhen können, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden wäre. Und dieser wiederum (aus demselben Grunde) von einem andern, und so fort ohne Ende.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass ein bewegter Körper solange sich bewegt, bis er von einem andern Körper zur Ruhe bestimmt wird, und dass ein ruhender Körper so lange ruht, bis er von einem anderen zur Bewegung bestimmt wird. Dies ist auch selbstverständlich. Denn wenn ich annehme, dass z. B. der Körper A. ruht und ich auf andere Körper nicht Acht habe, so kann ich von dem Körper A. nichts aussagen, als dass er ruht. Trifft es sich später, dass der Körper A. sich bewegt, so konnte dies offenbar nicht daraus hervorgehen, dass er ruhte, denn daraus konnte nur seine Ruhe folgen. Wenn umgekehrt angenommen wird, dass A. sich bewegt, so kann man, so lange man blos auf A. Acht hat, nichts als seine Bewegung von ihm aussagen. Trifft sich später, dass A. ruht, so konnte dies offenbar nicht aus der Bewegung hervorgehen, welche er hatte, denn aus der Bewegung kann nichts Anderes folgen, als dass A. sich bewegt. Es tritt also die Ruhe durch einen Gegenstand ein, der nicht in A. war, also durch eine äussere Ursache, welche seine Ruhe bestimmt.

A. 1. Alle Zustände, in welche ein Körper von

einem anderen Körper versetzt wird, folgen zusammen aus der Natur des Ersten und des Zweiten, so dass derselbe Körper sich verschieden bewegt, je nach der Verschiedenheit der Natur der ihn bewegenden Körper und ebenso, dass verschiedene Körper von ein und demselben Körper auf verschiedene Weise bewegt werden.

A. 2. Wenn ein bewegter Körper auf einen ruhenden, den er nicht wegbewegen kann, stösst, so wendet er sich zurück, um in der Bewegung fortzufahren, und der Winkel der Linie seiner Rückbewegung mit der Ebene des ruhenden Körpers, auf welchen er gestossen hat, wird gleich sein dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Ebene bildet.



Soviel von den einfachsten Körpern, die sich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden. Jetzt wollen wir zu den zusammengesetzten übergehen. [26])

D. Wenn einige Körper gleicher oder verschiedener Grösse von den übrigen so zusammengedrängt werden, dass sie auf einander liegen, oder wenn sie in gleichen oder verschiedenen Graden der Schnelligkeit sich bewegen, so dass sie sich ihre Bewegungen in einer gewissen Art mittheilen, so heissen diese Körper mit einander geeint und man sagt, dass sie sämmtlich einen Körper oder ein Einzelding bilden, was sich von den übrigen durch diese Vereinung der Körper unterscheidet.

A. 3. Je nachdem die Theile eines Einzeldings oder zusammengesetzten Körpers mit grösseren oder kleineren Oberflächen aufeinander liegen, desto schwerer oder leichter können sie zu einer Veränderung ihrer Lage gezwungen werden, und folglich kann es um so leichter oder schwerer bewirkt werden, dass dieses Einzelding eine andere Gestalt annimmt. Daher werde ich die Körper, deren Theile in grossen Oberflächen aufeinander liegen,

hart; deren Theile in kleinen auf einander liegen, weich und endlich deren Theile sich unter einander bewegen, flüssig nennen.

Ln. 4. Wenn von einem Körper oder Einzeldinge, was aus mehreren Körpern besteht, einige abgetrennt werden und gleichzeitig ebenso viele andere derselben Natur in deren Stelle nachfolgen, so wird das Einzelding seine Natur wie vorher behalten ohne irgend eine Veränderung seiner Gestalt.

B. Denn die Körper unterscheiden sich nicht rücksichtlich der Substanz. (II. Ln. 1). Aber das, was die Gestalt eines Einzeldinges ausmacht, besteht in der Verbindung von Körpern (II. Ln. 3 D.); diese bleibt aber, wenn auch die Körper sich fortwährend ändern (nach der Voraussetzung); das Einzelding wird also sowohl rücksichtlich seiner Substanz, als seines Zustandes seine frühere Natur behalten.

Ln. 5. Wenn die Theile, welche ein Einzelding bilden, grösser oder kleiner werden, jedoch in dem Verhältniss, dass alle dieselbe Weise der Bewegung oder Ruhe, wie vorher, gegen einander behalten, so wird das Einzelding ebenfalls seine Natur behalten und ohne irgend eine Veränderung seiner Gestalt.

Der Beweis dieses Lehnsatzes ist mit dem des Vorgehenden gleich.

Ln. 6. Wenn gewisse Körper, welche ein Einzelding bilden, genöthigt werden, ihre Bewegung, die sie nach einer Richtung hatten, in eine andere umzulenken, aber so, dass sie ihre Bewegung fortsetzen und sich gegenseitig in derselben Weise, wie früher mittheilen können, so wird ebenfalls das Einzelding seine Natur behalten und ohne Veränderung der Gestalt.

B. Es erhellt dies von selbst. Denn bei dieser Voraussetzung behält das Einzelding alles, was, laut seiner Definition seine Gestalt ausmacht.

Ln. 7. Ausserdem behält ein Einzelding, was so zusammengesetzt ist, seine Natur, mag es

sich im Ganzen bewegen oder ruhen, oder nach dieser oder jener Richtung sich bewegen; wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält und sie, so wie vorher, den übrigen mittheilt.

B. Dies erhellt aus der Definition zu II. Ln. 4.

E. Daraus ist zu entnehmen, wie ein zusammengesetztes Einzelding auf viele Weise erregt werden und doch seine Natur bewahren kann. Bis hier haben wir ein Einzelding angenommen, was nur aus Körpern zusammengesetzt ist, die blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit sich unterscheiden, d. h. welches aus den einfachsten Körpern gebildet ist. Stellen wir uns nun aber ein anderes Einzelding vor, was aus mehreren Einzeldingen verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, dass es seinen Zustand noch auf mehrere andere Weise wird verändern können, und doch seine Natur sich bewahren. Denn wenn jeder Theil desselben aus mehreren Körpern zusammengesetzt ist (nach II. Ln. 7), so wird jeder Theil ohne Veränderung seiner Natur bald langsamer, bald schneller sich bewegen und deshalb seine Bewegungen den übrigen bald schneller bald langsamer mittheilen. Wenn wir uns nun noch eine dritte Art von Einzeldingen vorstellen, welche aus solchen der zweiten Art zusammengesetzt sind, so werden wir finden, dass sie in ihren Zuständen in viel mehr Weisen verändert werden können, und doch, ohne dass ihre Gestalt sich ändert. Und wenn wir so ohne Ende fortfahren, so werden wir leicht uns vorstellen, dass die ganze Natur nur ein Einzelding ist, dessen Theile, d. h. alle Körper in unendlich vielen Zuständen wechseln, ohne dass das ganze Einzelding sich irgend verändert. Wäre es meine Absicht, die Körper zum Hauptgegenstand meiner Untersuchung zu machen, so hätte ich dies müssen ausführlicher erklären und beweisen. Indess ist meine Absicht, wie gesagt, eine andere; ich habe das Vorstehende nur angeführt, weil ich daraus leicht das ableiten kann, was ich zu beweisen mir vorgesetzt habe.[27])

H. 1. Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Einzeldingen (verschiedener Natur) von denen jedes sehr zusammengesetzt ist.

H. 2. Von den Einzeldingen, aus welchen

der menschliche Körper besteht, sind einige flüssig, andere weich und noch andere hart.

H. 3. Die Einzeldinge, welche den menschlichen Körper bilden, und folglich auch der menschliche Körper selbst, werden von äussern Körpern in sehr vieler Weise erregt.

H. 4. Der menschliche Körper braucht zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, durch welche er fortwährend wiedererzeugt wird.

H. 5. Wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers von einem äussern Körper bestimmt wird, auf einen andern weichen oft aufzustossen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des fremden stossenden Körpers ein.

H. 6. Der menschliche Körper kann die fremden Körper auf sehr verschiedene Weise bewegen und in sehr verschiedener Weise bestimmen.[28])

L. 14. *Die menschliche Seele ist zur Auffassung von Vielem geeignet und um so mehr, je mehr ihr Körper in vieler Weise bestimmt werden kann.*

B. Denn der menschliche Körper wird in sehr verschiedener Weise von fremden Körpern erregt (II. H. 3. 6) und veranlasst, die fremden Körper in sehr verschiedener Weise zu erregen. Alles aber, was in dem menschlichen Körper vorgeht, muss die menschliche Seele auffassen; (II. L. 12). Die menschliche Seele ist deshalb zur Auffassung von sehr Vielem geeignet und um so mehr u. s. w.[29])

L. 15. *Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt.*

B. Die Vorstellung, welche das wirkliche Sein der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vostellung des Körpers (II. L. 13), und dieser wird aus sehr vielen und sehr zusammengesetzten Einzeldingen gebildet. Aber von

jedem Einzeldinge, was den Körper bildet, giebt es nothwendig eine Vorstellung in Gott (II. L. 8. Z.); deshalb ist die Vorstellung des menschlichen Körpers aus vielen Vorstellungen der ihn bildenden Theile zusammengesetzt. (II. L. 7).[30])

L. 16. *Die Vorstellung jedes Zustandes, in welchen der menschliche Körper durch fremde Körper versetzt wird, muss sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die des fremden Körpers enthalten.*

B. Denn alle Zustände, in welche ein Körper versetzt wird, sind eine Folge dieses Körpers und zugleich dessen, der ihn versetzt. (II. H. 3. Z. A. 1). Daher muss die Vorstellung dieser Zustände nothwendig die Natur beider Körper enthalten (I. A. 4); mithin enthält die Vorstellung jedes Zustandes, in welchen der menschliche Körper versetzt wird, sowohl die Natur des menschlichen Körpers, wie die des fremden.

Z. 1. Hieraus folgt 1) dass die menschliche Seele die Natur vieler Körper zugleich mit ihres Körpers Natur auffasst.

Z. 2. Es folgt 2) dass die Vorstellungen, die wir von fremden Körpern haben, mehr die Verfassung unseres eigenen Körpers als die Natur der fremden Körper anzeigen, wie ich im Anhange zum I. Theil mit vielen Beispielen erläutert habe.[31])

L. 17. *Wenn der menschliche Körper in einen Zustand versetzt ist, welcher die Natur eines fremden Körpers einschliesst, so wird die menschliche Seele diesen fremden Körper als wirklich daseiend oder ihr gegenwärtig auffassen, bis ihr Körper in einen Zustand versetzt wird, welcher die Existenz oder Gegenwart dieses fremden Körpers ausschliesst.*

B. Dies ist klar; denn so lange der menschliche Körper sich in einem solchen Zustande befindet, so lange wird die menschliche Seele diesen Zustand des Körpers betrachten (II. L. 12) d. h. sie wird die Vorstellung eines wirklich existirenden Zustandes haben (II. L. 16), welcher die Natur des fremden Körpers mit enthält, d. h. eine Vorstellung, welche die Existenz oder Gegenwart der Natur eines fremden Körpers nicht ausschliesst, sondern setzt.

Mithin wird die Seele einen fremden Körper als wirklich existirend und gegenwärtig betrachten (II. L. 16. Z.), bis ein anderer Zustand u. s. w.

Z. Die Seele kann fremde Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, auch wenn sie nicht existiren und nicht gegenwärtig sind, dennoch so betrachten, als wenn sie gegenwärtig wären.

B. Wenn fremde Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers so bestimmen, dass sie auf die weicheren oft aufstossen, so ändern sie deren Oberflächen (II. H. 5), weshalb sie von ihnen auf andere Weise zurückgestossen werden, als es früher zu geschehen pflegt und weshalb sie auch später, wenn sie auf diese neuen Oberflächen durch ihre freiwillige Bewegung aufstossen, auf dieselbe Weise zurückgeworfen werden, als wenn sie von fremden Körpern gegen diese Oberflächen gestossen worden wären. Folglich erregen sie den menschlichen Körper, wenn sie fortfahren so zurückgeworfen sich zu bewegen, auf dieselbe Weise, und die Seele wird davon ebenso denken (II. L. 12), d. h. die Seele wird den fremden Körper wieder als gegenwärtig betrachten; (II. L. 17) und zwar so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer freiwilligen Bewegung denselben Oberflächen begegnen werden. Wenn also auch die fremden Körper, von denen der menschliche Körper einmal erregt worden ist, nicht existiren, so wird doch die Seele sie so oft als gegenwärtig betrachten, als diese Thätigkeit des menschlichen Körpers sich wiederholen wird.

E. Man sieht damit, wie es möglich ist, dass wir das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten, wie oft geschieht. Es ist auch möglich, dass dies auch aus andern Ursachen eintritt; doch genügt es mir, hier eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich den Vorgang so erklären kann, als wenn ich ihn durch seine wahre Ursache dargelegt hätte. Ich glaube indess nicht, dass ich von der Wahrheit weit abirre, da alle dabei von mir angenommenen Voraussetzungen kaum etwas enthalten, was nicht nach der Erfahrung feststünde, und wir in diese Erfahrung nicht Zweifel setzen dürfen, nachdem ich gezeigt habe, dass der menschliche Körper so existirt, wie wir ihn sinnlich wahrnehmen. (II. L. 13. Z.) Ausserdem

erkennen wir deutlich den Unterschied (II. L. 16. Z. 2. und L. 17. Z.) zwischen der Vorstellung z. B. des Peter, welcher das Wesen des Peter ausmacht und zwischen der Vorstellung desselben Peter, welche in einem andern Menschen, etwa in Paul ist; denn jene drückt das Wesen des eigenen Körpers des Peters geradezu aus und enthält nur so lange die Existenz, als Peter existirt; diese zeigt aber mehr einen Zustand in dem Körper des Paul an, als die Natur des Peter und wird daher des Paul Seele, so lange dieser Zustand des Körpers von Paul dauert, den Peter, wenn er auch nicht existirt, doch als sich gegenwärtig betrachten. Ferner werden wir, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, die Zustände des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen uns die fremden Körper als gegenwärtig darstellen, die Bilder der Dinge nennen, obgleich sie die Gestalten der Dinge nicht wiedergeben; und wenn die Seele auf diese Weise die Körper betrachtet, werden wir sagen, dass sie dieselben sich bildlich vorstellt. Und hier bitte ich, damit ich beginne zu zeigen, was Irrthum ist, zu bemerken, dass die bildlichen Vorstellungen der Seele, an sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, d. h., dass die Seele deshalb, weil sie sich etwas bildlich vorstellt, nicht irrt; sondern nur in dem Betracht, dass ihr die Vorstellung fehlt, welche die Existenz der Dinge ausschliesst, die sie sich als gegenwärtig bildlich vorstellt. Denn wenn die Seele, während sie sich Dinge, die nicht existiren, als gegenwärtig vorstellt, zugleich wüsste, dass sie in Wahrheit nicht existiren, so würde sie diese Kraft, sich bildlich vorzustellen, eher zu den Vorzügen, als zu den Fehlern ihrer Natur rechnen; zumal wenn dieses Vermögen des bildlichen Vorstellens von ihrer Natur allein abhinge, d. h. wenn dieses Vermögen des bildlichen Vorstellens der Seele frei wäre. (I. D. 7).[32])

L. 18. *Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so entsinnt sich die Seele, wenn sie später einen von ihnen sich vorstellt, sofort auch der andern.*

B. Die Seele stellt sich deshalb einen Körper bildlich vor (nach L. 17. Z), weil der menschliche Körper von den Spuren des fremden Körpers ebenso erregt und

bestimmt wird, wie wenn einige seiner Theile von dem fremden Körper selbst den Stoss erhalten hätten. Nun war (nach der Voraussetzung) der Körper so bestimmt worden, dass die Seele zugleich zwei Körper sich bildlich vorstellte; folglich wird sie auch jetzt zugleich zweie sich vorstellen und die Seele wird, sobald sie den Einen sich vorstellt, sofort auch des Andern sich erinnern.

E. Hieraus ergiebt sich deutlich, was das Gedächtniss ist. Es ist nämlich nur eine gewisse Verknüpfung der Vorstellungen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge mit enthalten. Diese Verkettung bildet sich in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Erregungen des menschlichen Körpers.

Ich sage erstens: Eine Verknüpfung von nur solchen Vorstellungen, welche die Natur der Dinge ausserhalb des menschlichen Körpers mit enthalten, aber nicht eine Verkettung solcher Vorstellungen, welche die Natur derselbigen Dinge darlegen. Denn sie sind in Wahrheit Vorstellungen von den Erregungen des menschlichen Körpers, welche sowohl die Natur dieses, als der fremden Körper einschliessen. (II. L. 16).

Ich sage zweitens: Eine Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers, um sie von der Verkettung der Vorstellungen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes geschieht, mittelst welcher die Seele die Dinge durch ihre ersten Ursachen erfasst, und welche Ordnung bei allen Menschen dieselbe ist.

Hieraus erkennt man auch deutlich, warum ein Mensch von dem Gedanken eines Gegenstandes sofort auf den Gedanken eines andern kommt, obgleich er mit dem vorigen keine Aehnlichkeit hat. So kommt z. B. ein Römer von dem Gedanken des Wortes Pomus (Apfel) sofort auf den Gedanken der Frucht, die mit jenem artikulirten Laut keine Aehnlichkeit hat und die mit ihm nichts gemein hat, als dass von diesen Beiden der Körper desselben oft erregt worden ist, d. h., dass dieser Mensch oft das Wort Pomus gehört hat, während er die Frucht selbst sah. So wird jeder von einem Gedanken auf einen anderen kommen, wie die Gewohnheit eines Jeden die Bilder der Dinge in dem Körper geordnet hat. So wird ein Soldat z. B., wenn er die Spuren eines Pferdes im

Sande sieht, sofort von dem Gedanken eines Pferdes auf den des Reiters und von diesem auf den Gedanken des Krieges u. s. w. kommen; aber der Bauer wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, des Ackers u. s. w. kommen. So kommt Jeder danach, wie er sich gewöhnt hat, die Bilder der Dinge auf diese oder jene Weise zu verbinden und zu verknüpfen, von dem einen auf diesen oder auf einen andern Gedanken.[33])

L. 19. *Die menschliche Seele kennt ihren eigenen Körper und dass er existirt, nur durch die Vorstellungen der Zustände, in welche ihr Körper versetzt wird.*

B. Denn die menschliche Seele ist die Vorstellung selbst oder die Kenntniss des menschlichen Körpers (II. L. 13), welche zwar in Gott ist (II. L. 9), insofern als er aufgefasst wird als erregt durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache; weil aber der menschliche Körper (II. H. 4) sehr vieler Körper bedarf, durch die er fortwährend gleichsam wieder erzeugt wird und die Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7), so wird diese Vorstellung in Gott sein, insofern er von den Vorstellungen mehrerer einzelner Dinge erregt aufgefasst wird. Gott hat also die Vorstellung des menschlichen Körpers oder kennt den menschlichen Körper, insofern er von sehr vielen andern Vorstellungen erregt ist und nicht insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. h. die menschliche Seele kennt ihren Körper nicht. (II. L. 11. Z.) Aber die Vorstellungen der Zustände des Körpers sind in Gott, soweit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, oder die menschliche Seele fasst diese Zustände auf (II. L. 12) und folglich auch den menschlichen Körper selbst; (II. L. 16) und zwar als wirklich existirend. (II. L. 17). Die menschliche Seele erfasst also nur insoweit ihren eigenen Körper.[34])

L. 20. *Von der menschlichen Seele giebt es auch in Gott eine Vorstellung oder Kenntniss, welche in Gott auf dieselbe Weise folgt und auf Gott in derselben Weise sich bezieht, wie die Vorstellung oder Kenntniss des menschlichen Körpers.*

B. Das Denken ist ein Attribut Gottes (II. L. 1), folglich muss sowohl davon (II. L. 3) als von allen dessen Zuständen und folglich auch von der menschlichen Seele (II. L. 11) es nothwendig in Gott eine Vorstellung geben. Sodann folgt nicht, dass diese Vorstellung oder Kenntniss der Seele in Gott besteht, insoweit er unendlich ist, sondern soweit er durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache erregt ist. (II. L. 9). Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist aber dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen (II. L. 7); daraus ergiebt sich, dass diese Vorstellung oder Kenntniss der Seele in Gott ist und sich auf Gott in derselben Weise bezieht, wie die Vorstellung oder Kenntniss des Körpers.[35])

L. 21. *Die Vorstellung der Seele ist auf dieselbe Weise mit der Seele geeint, wie die Seele selbst mit dem Körper geeint ist.*

B. Dass die Seele mit dem Körper vereint ist, habe ich dadurch bewiesen, dass der Körper der Gegenstand der Seele ist (II. L. 12. 13). Folglich muss aus demselben Grunde die Vorstellung der Seele mit ihrem Gegenstande, d. h. mit der Seele selbst in derselben Weise vereint sein, wie die Seele mit dem Körper vereint ist.

E. Dieser Lehrsatz erhellt viel deutlicher aus dem zu II. L. 7. E. Gesagten. Dort habe ich nämlich gezeigt, dass die Vorstellung des Körpers und der Körper, d. h. die Seele und der Körper (II. L. 13) ein und dasselbe Einzelding sind, was bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung aufgefasst wird. Deshalb ist die Vorstellung von der Seele und die Seele selbst ein und derselbe Gegenstand, welcher unter ein und demselben Attribut, nehmlich dem des Denkens, aufgefasst wird. Ich sage, es folgt, dass die Vorstellung der Seele und die Seele selbst mit derselben Nothwendigkeit und aus derselben Macht des Denkens in Gott bestehen. Denn in Wahrheit ist die Vorstellung von der Seele, d. h. die Vorstellung von einer Vorstellung nichts anderes als das Wirkliche der Vorstellung, insoweit diese als ein Zustand des Denkens und ohne Beziehng auf den Gegenstand aufgefasst wird. Denn sobald jemand etwas weiss, so weiss er auch damit, dass er es weiss, und er

weiss zugleich, dass er sein Wissen weiss und so fort ohne Ende. Doch hierüber später. [36])

L. 22. *Die menschliche Seele erfasst nicht blos die Zustände des Körpers, sondern auch die Vorstellungen dieser Zustände.*

B. Die Vorstellungen von den Vorstellungen der Zustände folgen in Gott in derselben Weise und werden auf Gott in derselben Weise bezogen, wie die Vorstellungen der Zustände selbst; dies wird auf dieselbe Weise bewiesen wie II. Lehrsatz 20. Aber die Vorstellungen der Zustände des Körpers sind in der menschlichen Seele (II. L. 12), d. h. in Gott (II. L. 11. Z.), soweit er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht. Deshalb werden die Vorstellungen von diesen Vorstellungen in Gott sein, insofern er die Kenntniss oder Vorstellung von der menschlichen Seele hat, d. h. in der Seele selbst, (II. L. 21) welche deshalb nicht blos die Zustände des Körpers, sondern auch deren Vorstellungen auffasst. [37])

L. 23. *Die Seele kennt sich selbst nur, insofern sie die Vorstellungen von den Zuständen des Körpers erfasst.*

B. Die Vorstellung oder Kenntniss der menschlichen Seele folgt in Gott auf dieselbe Weise und wird auf Gott in derselben Weise bezogen (II. L. 20), wie die Vorstellung oder Kenntniss des Körpers. Da aber die menschliche Seele den menschlichen Körper selbst nicht kennt (II. L. 19), d. h. da die Kenntniss des menschlichen Körpers auf Gott nicht bezogen wird (II. L. 11. Z), insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, so wird auch die Kenntniss der Seele nicht auf Gott bezogen, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, und deshalb kennt die menschliche Seele sich selbst nicht. (II. L. 11. Z). Ferner enthalten die Vorstellungen der Zustände, welche in dem Körper erregt werden, die Natur des Körpers selbst (II. L. 16. Z.), d. h. sie stimmen mit der Natur der Seele überein (II. L. 13). Die Kenntniss dieser Vorstellungen schliesst also nothwendig die Kenntniss der Seele ein; die Kenntniss dieser Vorstellungen ist aber in der menschlichen Seele selbst (II. L. 22). Des-

halb kennt sich selbst die menschliche Seele nur in soweit.[38])

L. 24. *Die menschliche Seele enthält nicht die zureichende Kenntniss der Theile, welche den menschlichen Körper bilden.*

B. Die Theile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören nur insoweit zu dem Wesen dieses Körpers, als sie ihre Bewegungen sich gegenseitig in gewisser Weise mittheilen; (Ln. 3. D hinter Z) aber nicht, insoweit sie als Einzeldinge, ohne Beziehung auf den menschlichen Körper, aufgefasst werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind zusammengesetzte Einzeldinge (H. 1), deren Theile von dem menschlichen Körper ohne Veränderung seiner Natur und Gestalt sich trennen (II. Ln. 4) und ihre Bewegungen andern Körpern in anderer Weise mittheilen können (II. Ln. 3. A. 2). Deshalb wird die Vorstellung oder Kenntniss jedes Theiles in Gott sein (II. L. 3), insofern er aufgefasst wird als erregt durch eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache, welche einzelne Sache nach der Ordnung der Natur dem Theile selbst vorgeht (II. L. 7). Dasselbe gilt von jedem Theile des Einzeldinges, was den menschlichen Körper bildet, also ist die Kenntniss von jedem, den menschlichen Körper bildenden Theil in Gott, insofern er von mehreren Vorstellungen von Dingen erregt ist und nicht, insofern er nur die Vorstellung des menschlichen Körpers hat; d. h. die Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele bildet (II. L. 13). Daher enthält die menschliche Seele keine zureichende Kenntniss von den Theilen des menschlichen Körpers.[39])

L. 25. *Die Vorstellung eines jeden Zustandes des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Kenntniss eines fremden Körpers.*

B. Die Vorstellung von einem Zustande des menschlichen Körpers, enthält, wie wir gezeigt haben (II. L. 10), insoweit die Natur des fremden Körpers, als dieser den menschlichen Körper auf eine gewisse Weise bestimmt. Insoweit aber der fremde Körper ein Einzelding ist, was nicht zu dem menschlichen Körper gehört, ist dessen Vorstellung oder Kenntniss in Gott (II. L. 9), insofern

Gott als durch die Vorstellung einer andern Sache erregt aufgefasst wird, welche dem fremden Körper von Natur vorgeht. (II. L. 7). Deshalb ist die zureichende Kenntniss des fremden Körpers nicht in Gott, insofern er die Vorstellung von einem Zustande des menschlichen Körpers hat; oder die Vorstellung von einem Zustande des menschlichen Körpers enthält nicht die zureichende Kenntniss des fremden Körpers.[40])

L. 26. *Die menschliche Seele nimmt einen fremden Körper nur durch die Vorstellungen von den Zuständen ihres Körpers als wirklich existirend wahr.*

B. Wenn der menschliche Körper von einem fremden Körper in keiner Weise erregt ist, so ist auch die Vorstellung des menschlichen Körpers (II. L. 7) d. h. so ist auch die menschliche Seele in keiner Weise mit der Vorstellung der Existenz dieses Körpers befasst, (II. L. 13) d. h. sie nimmt in keiner Weise die Existenz dieses fremden Körpers wahr. Aber so weit der menschliche Körper von einem fremden Körper auf irgend eine Weise erregt wird, insoweit nimmt sie den fremden Körper wahr. (II. L. 16 und Z.)

Z. Soweit die Seele einen fremden Körper sich bildlich vorstellt, soweit hat sie keine zureichende Kenntniss von demselben.

B. Wenn die menschliche Seele den fremden Körper vermittelst der Vorstellungen der Zustände ihres Körpers betrachtet, so sagen wir, dass sie bildlich vorstellt (II. L. 17. E.). Der Mensch kann nur in dieser Weise sich die wirkliche Existenz der fremden Körper vorstellen (II. L. 25). Insofern also die Seele die fremden Körper sich bildlich vorstellt, hat sie keine zureichende Kenntniss von ihnen.[41])

L. 27. *Die Vorstellung irgend eines Zustandes des menschlichen Körpers enthält keine zureichende Kenntniss des menschlichen Körpers selbst.*

B. Jede Vorstellung eines Zustandes des menschlichen Körpers enthält in soweit die Natur desselben, als er in gewisser Weise erregt aufgefasst wird (II. L. 16). Insofern aber der menschliche Körper ein Einzelding ist,

was auf viele andere Weise erregt werden kann; so ist dessen Vorstellung u. s. w. (Siehe II. L. 25. B.) [42])

L. 28. *Die Vorstellungen der Zustände des menschlichen Körpers, sind, soweit sie nur auf die menschliche Seele bezogen werden, nicht klar und bestimmt, sondern verworren.*

B. Denn die Vorstellungen von den Zuständen des menschlichen Körpers enthalten sowohl die Natur der fremden Körper, wie des menschlichen Körpers selbst (II. L. 16). Sie müssen aber nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch seiner Theile enthalten; denn diese Zustände sind Vorgänge (H. 3), durch welche die Theile des menschlichen Körpers und folglich der ganze menschliche Körper erregt wird. Aber die zureichende Kenntniss der fremden Körper, so wie der den menschlichen Körper bildenden Theile ist nicht in Gott, insofern er mit der menschlichen Seele, sondern insofern er mit andern Vorstellungen befasst ist (II. L. 24. 25). Die Vorstellungen dieser Zustände gleichen mithin, insofern sie blos auf die menschliche Seele bezogen werden, einem Schluss ohne die Vordersätze, d. h. sie sind (wie von selbst erhellt) verworren.

E. Die Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele ausmacht, ist aus denselben Gründen, für sich betrachtet, nicht klar und bestimmt; dasselbe gilt von der Vorstellung der menschlichen Seele und von den Vorstellungen der Vorstellungen der Zustände des menschlichen Körpers, soweit sie blos auf die Seele bezogen werden, wie jeder einsehen kann. [43])

L. 29. *Die Vorstellung von der Vorstellung irgend eines Zustandes des menschlichen Körpers enthält keine zureichende Kenntniss der menschlichen Seele.*

B. Die Vorstellung eines Zustandes des menschlichen Körpers (II. L. 27) enthält keine zureichende Kenntniss des Körpers oder drückt dessen Natur nicht zureichend aus; d. h. sie stimmt mit der Natur der Seele nicht vollkommen entsprechend überein (II. L. 13). Die Vorstellung dieser Vorstellung drückt also die Natur der menschlichen Seele nicht vollkommen entsprechend aus oder enthält keine zureichende Kenntniss derselben. (I. A. 6).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die menschliche Seele, so oft sie nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur auffasst, keine zureichende, sondern nur eine verworrene und verstümmelte Kenntniss von sich selbst und von ihrem Körper und von den fremden Körpern hat. Denn die Seele kennt sich selbst nur, insofern sie die Vorstellungen der Zustände des Körpers vorstellt (II. L. 23). Ihren Körper aber erfasst die Seele nur durch die Vorstellung seiner Zustände (II. L. 19), und dadurch erfasst sie auch nur die fremden Körper (II. L. 26). Sie hat mithin in diesen Vorstellungen keine zureichende Kenntniss weder von sich selbst (II. L. 29), noch von ihrem Körper (II. L. 27), noch von den fremden Körpern (II. L. 25), sondern nur eine verstümmelte und verworrene (II. L. 28 mit E.).

E. Ich sage ausdrücklich, dass die Seele von sich und von ihrem Körper und von den fremden Körpern keine zureichende, sondern nur eine verworrene Kenntniss hat, so lange sie die Gegenstände in der gewöhnlichen Weise vorstellt, d. h. so lange sie von aussen, aus dem zufälligen Begegnen der Gegenstände, bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten und so lange sie nicht von innen, und zwar deshalb, weil sie mehrere Gegenstände zugleich betrachtet, bestimmt wird, deren Uebereinstimmung, Unterschiede und Gegensätze zu erkennen. Denn wenn sie auf diese oder eine andere Weise von innen veranlasst wird, dann betrachtet sie die Gegenstände klar und bestimmt, wie ich unten zeigen werde [44])

L. 30. *Wir können von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben.*

B. Die Dauer unseres Körpers hängt nicht von dessen Wesen ab (II. A. 1) und auch nicht von der unbedingten Natur Gottes (I. L. 21). Der Körper wird vielmehr zur Existenz und Thätigkeit von solchen Ursachen bestimmt (I. L. 28), welche wieder von Andern zur Existenz und Thätigkeit auf eine gewisse Weise bestimmt worden sind, und diese sind wieder von Andern bestimmt worden und so ohne Ende. Die Dauer unseres Körpers hängt deshalb von einer gemeinsamen Ordnung der Natur und von der Verfassung der Dinge ab. In welcher Weise aber die Dinge geordnet sind, davon besteht die zurei-

chende Kenntniss in Gott, insofern er die Vorstellungen aller dieser Dinge hat, und nicht blos die des menschlichen Körpers (II. L. 9. Z.). Deshalb ist die Kenntniss der Dauer unseres Körpers sehr unvollkommen in Gott, insofern er nur als die Natur der menschlichen Seele bildend aufgefasst wird (II. L. 11 Z), d. h. diese Kenntniss in unserer Seele ist sehr unvollkommen.

L. 31. *Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge ausser uns nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben.*

B. Denn jede einzelne Sache, ebenso wie der menschliche Körper, sind von einer andern einzelnen Sache auf eine gewisse und feste Weise zur Existenz und Thätigkeit bestimmt; ebenso diese von Andern und sofort ohne Ende (I. L. 28). Da nun im vorigen Lehrsatz aus dieser, allen einzelnen Dingen gemeinschaftlichen Eigenschaft, bewiesen worden ist, dass wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben, so wird dasselbe von der Dauer der einzelnen Dinge gelten müssen, nämlich, dass wir von ihr nur eine sehr unzureichende Kenntniss haben können.

Z. Hieraus folgt, dass alle einzelnen Dinge zufällig und vergänglich sind; denn von ihrer Dauer können wir keine zureichende Kenntniss haben (II. L. 31), und dies ist es, was unter Zufälligkeit und Vergänglichkeit der Dinge zu verstehen ist (I. L. 33. E. 1). Denn ausserdem giebt es nichts Zufälliges (I. L. 29). [45])

L. 32. *Alle Vorstellungen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr.*

B. Alle Vorstellungen, die in Gott sind, stimmen überhaupt mit ihrem Vorgestellten überein (II. L. 7. Z), und deshalb sind sie alle wahr (I. A. 6).

L. 33. *In den Vorstellungen ist nichts Positives, dessenwegen sie falsch genannt werden.*

B. Wer dies bestreitet, stelle sich, wenn er es vermag, eine positive Weise des Denkens vor, welche das Wirkliche des Irrthums oder der Falschheit ausmacht. Diese Art des Denkens kann nicht in Gott sein (II. L. 32). Ausserhalb Gottes kann sie aber auch nicht sein, noch

vorgestellt werden (I. L. 15). Es kann also nichts Positives in den Vorstellungen geben, weshalb sie falsch genannt werden.

L. 34. *Jede Vorstellung, welche in uns unbedingt oder zureichend, oder vollkommen ist, ist wahr.*

B. Wenn wir sagen, dass es in uns eine zureichende oder vollkommene Vorstellung gebe, so sagen wir nichts Anderes, als dass in Gott, soweit er das Wesen unserer Seele ausmacht, eine zureichende und vollkommene Vorstellung bestehe (II. L. 11. Z.); und desshalb sagen wir nichts Anderes, als dass solche Vorstellung wahr sei (II. L. 32).

L. 35. *Die Unwahrheit besteht in einem Mangel der Kenntniss, welchen die unangemessenen oder verstümmelten oder verworrenen Vorstellungen enthalten.*

B. Es giebt nichts Positives in den Vorstellungen, was das Wirkliche der Falschheit ausmachte (II. L. 33); die Unwahrheit kann aber nicht in einem unbedingten Mangel bestehen, denn man sagt von den Seelen und nicht von den Körpern, dass sie irren oder täuschen; aber auch nicht in einer unbedingten Unwissenheit, denn Nichtwissen und Irren sind verschieden. Die Falschheit besteht deshalb in einem Mangel der Kenntniss, welchen die unzureichende Kenntniss der Dinge oder die unzureichenden und verworrenen Vorstellungen derselben enthalten.

E. In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich dargelegt, in welcher Weise der Irrthum aus einem Mangel der Kenntniss besteht; indess will ich zur mehreren Verdeutlichung ein Beispiel geben. Nämlich: die Menschen täuschen sich, weil sie sich für frei halten; diese Meinung besteht aber nur darin, dass sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, durch welche sie bestimmt werden. Dies ist also die Vorstellung ihrer Freiheit, dass sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, dass die menschlichen Handlungen von dem Willen abhängen, so sind dies Worte, bei denen sie sich Nichts vorstellen; denn Niemand weiss, was der Wille ist und wie er den Körper bewegt. Alle, welche hierüber etwas aufstellen, Sitze und Wohnorte der Seele

ausdenken, pflegen Lachen oder Ekel zu erregen. Ebenso stellen wir, wenn wir die Sonne sehen, uns vor, sie sei ungefähr 200 Fuss von uns entfernt; ein Irrthum, der in dieser bildlichen Vorstellung allein nicht enthalten ist, sondern darin, dass während wir so uns die Sonne vorstellen, wir die wahre Entfernung derselben und die Ursache unserer bildlichen Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch später erkennen, dass die Sonne über 600 Erddurchmesser von uns entfernt ist, so bleibt dessenungeachtet in uns die bildliche Vorstellung, dass sie nahe bei uns sei; denn wir stellen uns die Sonne nicht deshalb als nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne nur in so weit einschliesst, als unser Körper davon erregt wird. [46])

L. 36. *Die unzureichenden und verworrenen Vorstellungen folgen sich mit derselben Nothwendigkeit, wie die zureichenden oder klaren und bestimmten Vorstellungen.*

B. Alle Vorstellungen sind in Gott (I. L. 15) und sind, so weit sie auf Gott bezogen werden, wahr (II. L. 32) und zureichend (II. L. 7 Z.). Es bestehen deshalb keine unzureichenden oder verworrenen Vorstellungen, als insofern sie auf die einzelne Seele eines Menschen bezogen werden (II. L. 24, 28). Mithin folgen sich alle sowohl zureichenden wie unzureichenden Vorstellungen mit gleicher Nothwendigkeit (II. L. 6 Z.). [47])

L. 37. *Das, was Allen gemeinsam ist (II. Ln. 2) und was ebenso im Theile als im Ganzen ist, macht nicht das Wesen einer einzelnen Sache aus.*

B. Wer dies bestreitet, mag, wenn er kann, sich vorstellen, dass dies Gemeinsame das Wesen einer einzelnen Sache ausmache, z. B. das Wesen von B. Dann kann dies Gemeinsame ohne B. weder sein noch vorgestellt werden (II. D. 2), was gegen die Voraussetzung ist; es gehört also nicht zu dem Wesen von B. und bildet auch nicht das Wesen einer andern einzelnen Sache. [48])

L. 38. *Das, was allen Dingen gemein ist und was ebenso im Theile wie im Ganzen ist, kann nicht anders vorgestellt werden, als zureichend.*

B. A. sei etwas, was allen Körpern gemein ist und was ebenso in dem Theile jedes Körpers, wie in dem Ganzen ist. Ich behaupte nun, dass A. nur zureichend vorgestellt werden kann. Denn die Vorstellung desselben wird in Gott nothwendig eine zureichende sein, sowohl insofern Gott die Vorstellung des menschlichen Körpers, als die Vorstellungen seiner Zustände hat (II. L. 7 Z.), welche Zustände sowohl die Natur des menschlichen Körpers, als der fremden Körper zum Theil in sich enthalten (II. L. 16, 25, 27); d. h. diese Vorstellung wird nothwendig in Gott eine zureichende sein, soweit er die menschliche Seele ausmacht oder soweit er die Vorstellungen hat, die in der menschlichen Seele sind. Folglich erfasst die Seele das A. nothwendig zureichend (II. L. 11 Z.), und zwar sowohl insofern sie sich selbst, als insofern sie ihren Körper oder irgend einen fremden Körper vorstellt, und A. kann auf andere Weise nicht vorgestellt werden.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass es gewisse Vorstellungen oder Begriffe giebt, die allen Menschen gemein sind. Denn alle Körper kommen in gewissen Stücken überein (Ln. 2), und diese müssen von allen Menschen zureichend oder klar und bestimmt aufgefasst werden (II. L. 38). [49])

L. 39. *Dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern, von denen der menschliche erregt zu werden pflegt, gemein ist, sowie das, was dem Theile eines jeden dieser ebenso wie dem Ganzen gemein und eigen ist, davon wird die Vorstellung in der Seele ebenfalls eine zureichende sein.*

B. A. sei dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen fremden Körpern gemein und eigen ist und was ebenso in dem menschlichen Körper, wie in jenen fremden Körpern ist und was ebenso in dem Theile, wie in dem Ganzen jedes fremden Körpers ist. Dann wird in Gott von diesem A. eine zureichende Vorstellung bestehen, sowohl insofern er die Vorstellung des menschlichen Körpers hat, als insofern er die Vorstellung der vorausgesetzten fremden Körper hat (II. L. 7 Z.). Nun nehme man an, dass der menschliche Körper von einem fremden Körper durch das erregt wird, was er mit ihm gemein hat, d. h. durch A. Die Vorstellung dieser Er-

regung wird die Eigenthümlichkeit von A. enthalten (II. L. 16), und deshalb wird die Vorstellung dieser Erregung, soweit sie die Eigenthümlichkeit von A. enthält, vollkommen sein in Gott, soweit er mit der Vorstellung des menschlichen Körpers behaftet ist (II. L. 7 Z.) d. h. insofern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 13). Folglich ist auch diese Vorstellung in der menschlichen Seele eine zureichende (II. L. 11 Z.).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass die Seele um so geeigneter ist, Mehreres zureichend zu erfassen, je mehr Gemeinsames ihr Körper mit anderen Körpern hat.[50])

L. 40. *Alle Vorstellungen in der Seele, welche aus zureichenden Vorstellungen in ihr folgen, sind ebenfalls zureichend.*

B. Dies ist klar. Denn wenn man sagt, dass in der menschlichen Seele eine Vorstellung aus Vorstellungen folgt, die in ihr zureichend sind, so wird damit nur gesagt, dass es in dem göttlichen Verstande eine Vorstellung giebt, wovon die Ursache Gott ist, nicht insofern er unendlich ist und nicht insofern er durch die Vorstellungen mehrerer einzelnen Dinge erregt ist, sondern nur, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 11 Z.).

E. 1. Hiermit habe ich die Ursache der Begriffe dargelegt, welche Gemeinbegriffe genannt werden und die Grundlagen unserer Schlussfolgerungen sind. Indess giebt es von einigen Axiomen und Begriffen andere Ursachen, die hier nach meiner Weise zu erklären zweckmässig sein dürfte. Es würde nämlich daraus hervorgehen, welche Begriffe nützlicher sind als andere, und von welchen kaum ein Gebrauch gemacht werden kann; ferner, welche Begriffe allgemein, und welche nur Denen, die nicht an Vorurtheilen leiden, als klar und bestimmt gelten; endlich welche schlecht begründet sind. Es würde sich ausserdem ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich auch, woher die auf sie gestützten Axiome ihren Ursprung haben, so wie Anderes, was ich darüber beim Nachdenken gefunden habe. Da ich indess dies einer anderen Abhandlung vorbehalten habe; und da ich durch zu grosse Ausführ-

lichkeit nicht ermüden mag, so habe ich beschlossen, hier davon abzusehen.

Um indess hier nichts Wissenswerthes zu übergehen, will ich die Ursachen kurz angeben, von denen die sogenannten transscendentalen Ausdrücke herkommen, wie Ding, Gegenstand, Etwas. Diese Ausdrüke entstehen dadurch, dass der menschliche Körper, der ja beschränkt ist, nur fähig ist, eine gewisse Anzahl von Bildern bestimmt auf einmal in sich zu bilden. (Was Bild ist, habe ich II. L. 17 E. erklärt.) Wird diese Zahl überschritten, so beginnen diese Bilder sich zu verwischen, und wenn die Zahl der Bilder, deren bestimmte Bildung auf einmal der Körper fähig ist, weit überschritten wird, so verwischen sie sich alle gänzlich. Da es sich nun so verhält, so folgt aus II. L. 17 Z. u. Ln. 18, dass die menschliche Seele so viel Körper auf einmal wird bildlich vorstellen können, als Bilder in ihrem Körper auf einmal sich bilden können. Wenn aber diese Bilder im Körper sich gänzlich verwischen, so wird auch die Seele alle Körper verworren und ohne Unterscheidung bildlich vorstellen und daher gleichsam unter einem Ausdruck zusammenfassen, nämlich unter dem Ausdruck: Ding, Gegenstand u. s. w.

Es lässt sich dies auch daraus ableiten, dass die Bilder nicht immer in gleicher Kraft bestehen und aus anderen ähnlichen Ursachen, die ich hier nicht auseinanderzusetzen brauche; denn für das Ziel, dass ich erstrebe, genügt die Betrachtung einer Ursache. Denn alle Ursachen laufen darauf hinaus, dass diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Vorstellungen bezeichnen.

Aus ähnlichen Ursachen sind jene Begriffe entstanden, welche man universale nennt, wie Mensch, Pferd, Hund u. s. w. Weil nämlich in dem menschlichen Körper auf einmal z. B. vom Menschen so viel Bilder gebildet werden, dass sie die bildliche Vorstellungskraft, wenn auch nicht ganz und gar, doch so weit übersteigen, dass die Seele die kleineren Unterschiede der einzelnen (wie die Farbe, die Grösse jedes einzelnen) und ihre bestimmte Zahl nicht bildlich vorstellen kann, so wird die Seele nur das bestimmt bildlich vorstellen, worin alle übereinstimmen, soweit der Körper von ihnen erregt worden ist. Denn von diesen war der Körper am meisten, d. h. von

jedem einzelnen erregt, und dies drückt man mit dem Worte Mensch aus und sagt es von den unzähligen Einzelnen aus. Denn die Seele kann sich, wie gesagt, die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht bildlich vorstellen. Man muss indess festhalten, dass diese Begriffe nicht in allen Seelen auf dieselbe Weise gebildet werden; vielmehr wechseln sie bei jeder nach Verhältniss des Gegenstandes, von dem der Körper oft erregt worden ist und den die Seele leichter bildlich vorstellt und zurückruft. So verstehen z. B. die, welche häufiger mit Bewunderung die aufrechte Gestalt der Menschen betrachtet haben, unter dem Namen: Mensch ein Wesen mit aufrechter Gestalt; Andere, die ein Anderes zu betrachten gewöhnt waren, werden ein anderes gemeinsames Bild der Menschen bilden, z. B., dass der Mensch ein lächerliches Geschöpf ist, oder ein zweifüssiges ohne Federn, oder ein vernünftiges Geschöpf. Und so wird Jeder nach der Beschaffenheit seines Körpers auch von den Uebrigen die universellen Bilder der Dinge bilden. Man kann sich daher nicht wundern, dass unter den Philosophen so viele Streitpunkte sich erhoben haben, da sie die natürlichen Dinge durch die blossen Bilder derselben haben erklären wollen.

E. 2. Aus alle dem erhellt deutlich, dass wir vieles auffassen und universelle Begriffe bilden 1) aus Einzelnen, welche durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung dem Verstande zugeführt werden (II. L. 29 Z.). Deshalb habe ich gewöhnlich dergleichen Auffassungen »die Kenntniss aus verworrener Erfahrung« genannt.

2) aus Zeichen, z. B. daraus, dass wir aus gewissen gehörten und gelesenen Worten uns der Dinge erinnern und gewisse Vorstellungen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge bildlich vorstellen (II. L. 18 E.).

Diese beiden Arten, die Dinge zu betrachten werde ich künftig die Kenntniss erster Ordnung, Meinung oder Einbildung nennen;

3) endlich daraus, dass wir Gemein-Begriffe und zureichende Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben (II. L. 38 Z. 39 Z. L. 40). Und dies werde ich die Vernunft oder die Kenntniss der zweiten Ordnung nennen.

Ausser diesen beiden Arten von Kenntniss giebt es noch, wie ich demnächst zeigen werde, eine dritte Art,

welche ich das anschauliche Wissen nennen werde. Diese Art der Erkenntniss schreitet von der zureichenden Vorstellung des wirklichen Wesens einiger Attribute Gottes zu zureichender Erkenntniss des Wesens der Dinge vor.

Dies Alles will ich durch ein Beispiel erläutern. Es werden z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu finden, die sich zur dritten verhalten soll, wie die zweite zur ersten. Die Kaufleute sind nicht zweifelhaft, dass man dazu die zweite Zahl mit der dritten multipliziren und das Produkt durch die erste dividiren muss; weil sie nämlich das, was sie von ihrem Lehrer ohne allen Beweis gehört, noch nicht vergessen haben, oder weil sie es oft an den einfachsten Zahlen erprobt haben, oder auf Grund des Beweises von Lehrsatz 19 im siebenten Buche des Euklid; nämlich aus der gemeinsamen Eigenthümlichkeit der Proportionalzahlen. Bei den einfachsten Zahlen bedarf es indess dessen nicht. Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so weiss Jeder, dass die vierte Zahl 6 ist und dies viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniss, das wir zwischen der ersten und zweiten Zahl auf den ersten Blick erkennen, die vierte folgern.[51])

L. 41. *Die Kenntniss der ersten Art ist die einzige Ursache der Unwahrheit; die der zweiten und dritten Art ist aber nothwendig wahr.*

B. Zur Kenntniss der ersten Art gehören, wie wir in der vorhergehenden Erläuterung gesagt haben, alle jene Vorstellungen, welche unvollkommen und verworren sind; daher ist dieses Wissen die einzige Ursache des Falschen (II. L. 35). Aber zur Kenntniss der zweiten und dritten Art gehören nach dem, was ich gesagt, alle zureichenden Vorstellungen; deshalb ist sie nothwendig wahr (II. L. 34).

L. 42. *Die Kenntniss der zweiten und der dritten Art, aber nicht die der ersteren, lehrt uns das Wahre von dem Falschen unterscheiden.*

B. Dieser Lehrsatz ist durch sich selbst klar; denn wer zwischen wahr und falsch unterscheiden kann, muss die zureichende Vorstellung des Wahren und des Falschen haben, d. h. das Wahre und Falsche in der zweiten oder dritten Art der Kenntniss kennen.[52])

L. 43. *Wer eine wahre Vorstellung hat, weiss zugleich, dass er eine wahre hat und kann über die Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln.*

B. Die wahre Vorstellung in uns ist diejenige, welche in Gott zureichend ist, soweit er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird (II. L. 11 Z.). Wir wollen also annehmen, dass es in Gott, soweit er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt wird, eine zureichende Vorstellung von A. gebe. Von dieser Vorstellung muss es nothwendig in Gott auch eine Vorstellung geben, welche auf Gott in derselben Weise bezogen wird, wie die Vorstellung von A. (II. L. 20, dessen Beweis allgemein ist). Aber die Vorstellung von A. wird nur vorausgesetztermaassen auf Gott bezogen, insofern er durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrückt ist; deshalb muss auch die Vorstellung von der Vorstellung des A. auf Gott in derselben Weise bezogen werden, d. h. diese zureichende Vorstellung der Vorstellung des A. wird in derselben Seele sein, welche die zureichende Vorstellung des A. hat (II. L. 11 Z.). Wer deshalb eine zureichende Vorstellung hat, und wer eine Sache wahrhaft kennt (II. L. 34), muss zugleich die zureichende Vorstellung seiner Kenntniss oder ihre wahre Kenntniss haben, d. h. er muss zugleich derselben gewiss sein (wie von selbst offenbar ist).

E. In der Erläuterung zu II. Lehrsatz 21 habe ich auseinandergesetzt, was die Vorstellung einer Vorstellung ist; indess ist der vorstehende Lehrsatz auch an sich einleuchtend. Denn Jeder, der eine wahre Vorstellung hat, weiss, dass die wahre Vorstellung die höchste Gewissheit in sich schliesst; denn eine wahre Vorstellung haben, bedeutet nichts weiter, als einen Gegenstand vollkommen und auf das Beste kennen. Hierbei kann sicherlich Niemand Zweifel haben, er müsste denn die Vorstellung für etwas Stummes halten, gleich dem Gemälde auf der Tafel, und nicht für eine Art des Denkens, d. h. nicht für das Erkennen selbst; und ich frage: Wer kann wissen, dass er eine Sache einsieht? d. h. wer kann wissen, dass er einer Sache gewiss ist, wenn er nicht vorher der Sache gewiss ist? Was kann es endlich Klareres und Gewisseres geben, um als Kennzeichen der Wahrheit zu gelten,

als die wahre Vorstellung? Sowie das Licht sich selbst und die Finsterniss offenbart, so ist die Wahrheit das Richtmaass ihrer und des Falschen. Ich glaube damit auch folgende Zweifel erledigt zu haben, nämlich: Wenn die wahre Vorstellung nur, insofern als von ihr ausgesagt wird, dass sie mit ihrem Gegenstande übereinstimme, von der falschen sich unterscheidet, so sagt man, dass dann die wahre Vorstellung an Realität und Vollkommenheit nichts vor der falschen voraus habe (weil sie nur durch eine äusserliche Bezeichnung unterschieden werden), und folglich habe auch ein Mensch mit wahren Vorstellungen vor einem Menschen mit falschen Vorstellungen nichts voraus. Ferner frägt man, woher es komme, dass die Menschen falsche Vorstellungen haben, und endlich woher Jemand es gewiss wissen könne, dass er Vorstellungen habe, die mit ihren Gegenständen übereinstimmen. Auf diese Frage habe ich nach meiner Meinung schon geantwortet. Denn was den Unterschied zwischen der wahren und falschen Vorstellung anlangt, so erhellt aus II. L. 35, dass jene zu dieser sich verhält, wie das Seiende zu dem Nicht-Seienden. Die Ursachen des Falschen habe ich von II. L. 19 bis 35 Z. völlig deutlich dargelegt, und daraus ergiebt sich auch, welcher Unterschied zwischen einem Menschen besteht, der wahre Vorstellungen hat und einem, der nur falsche hat. Was endlich die letzte Frage anlangt, nämlich woher der Mensch wissen könne, dass er eine Vorstellung habe, welche mit ihrem Gegenstande übereinstimme, so habe ich eben ausführlich gezeigt, dass dies nur daher komme, weil er eine Vorstellung hat, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit ihr eigenes Richtmaass ist. Dem ist noch hinzuzufügen; dass unsere Seele, insofern sie die Gegenstände wahr auffasst, ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist (II. L. 11 Z.), folglich müssen die klaren und bestimmten Vorstellungen der Seele so wahr sein, als die Vorstellungen Gottes. [53])

L. 44. *Es liegt nicht in der Natur der Vernunft, die Dinge als zufällig zu betrachten, sondern als nothwendig.*

B. Die Natur der Vernunft ist, die Dinge wahrhaft aufzufassen (II. L. 41), d. h. wie sie in sich sind

(I. A. 6), d. h. nicht als zufällige, sondern als nothwendige (I. L. 29).[54]

Z. 1. Hieraus ergiebt sich, dass es blos von dem bildlichen Vorstellen kommt, wenn wir die Dinge sowohl in Rücksicht des Vergangenen wie Zukünftigen als zufällig betrachten.

E. Wie dies geschieht, will ich mit Wenigem erklären. Ich habe oben gezeigt (II. 17 mit Z.), dass die Seele die Dinge, obgleich sie nicht existiren, doch immer als sich gegenwärtig bildlich vorstellt, wenn nicht Ursachen eintreten, die deren gegenwärtige Existenz ausschliessen. Dann habe ich gezeigt (II. L. 18), dass, wenn der menschliche Körper einmal von zwei fremden Körpern erregt worden ist, die Seele später bei der bildlichen Vorstellung des einen sich auch sofort des andern erinnern wird, d. h. sie wird Beide als sich gegenwärtig auffassen, wenn nicht Ursachen eintreten, welche deren gegenwärtige Existenz ausschliessen. Ausserdem zweifelt Niemand, dass wir uns auch die Zeit bildlich vorstellen, weil wir uns vorstellen, dass gewisse Körper sich langsamer oder schneller, oder gleich schnell mit anderen bewegen.

Nehmen wir also einen Knaben an, der gestern zum ersten Male früh den Peter, Mittags den Paul und Abends den Simeon gesehen hat und heute wiederum früh den Peter. Aus II. L. 18 erhellt, dass er, sobald er das Morgenlicht erblickt, sich auch die Sonne bildlich vorstellen wird, wie sie von da aus denselben Theil des Himmels durchlaufen wird, wie er es den vorigen Tag gesehen hat, d. h. er wird sich den ganzen Tag vorstellen und zugleich mit der Morgenzeit den Peter, mit der Mittagszeit den Paul und mit der Abendzeit den Simeon; d. h. er wird die Existenz von Paul und Simeon mit Bezug auf die künftige Zeit vorstellen und umgekehrt, wenn er am Abend den Simeon sieht, so wird er den Paul und Peter auf die vergangene Zeit beziehen, indem er sie mit der vergangenen Zeit verbunden vorstellt. Dies wird um so sicherer geschehen, je öfter er sie in dieser Ordnung gesehen hat. Wenn es sich einmal trifft, dass er an einem andern Abend statt des Simeon den Jacob sieht, so wird er am folgenden Morgen mit der Abendzeit bald den Simeon, bald den Jacob, nicht

aber Beide zugleich vorstellen. Denn es ist angenommen worden, dass er nur einen von Beiden, nicht aber Beide zugleich zur Abendzeit gesehen hat. Sein bildliches Vorstellen wird daher schwanken und mit der folgenden Abendzeit bald diesen, bald jenen vorstellen, d. h. Keinen gewiss, sondern Jeden wird er als ein zufälliges Künftiges vorstellen. Dieses Schwanken des bildlichen Vorstellens wird ebenso eintreten, wenn es sich um das bildliche Vorstellen von Dingen handelt, welche wir in derselben Weise mit Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit betrachten und folglich werden wir die Dinge, welche auf die gegenwärtige oder vergangene oder zukünftige Zeit bezogen werden, als zufällig vorstellen. [55])

Z. 2. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit aufzufassen.

B. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendig und nicht als zufällig zu betrachten (II. L. 44). Diese Nothwendigkeit der Dinge erfasst aber die Vernunft wahrhaft (II. L. 4), d. h. wie sie in sich ist (I. A. 6). Aber diese Nothwendigkeit der Dinge ist die eigne Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes (I. L. 16); es liegt also in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieser Bestimmung der Ewigkeit zu betrachten. Man nehme hinzu, dass die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind, welche das darlegen (II. L. 38), was allen gemein ist, und welche nicht das Wesen einer einzelnen Sache ausdrücken (II. L. 37), und welche deshalb ohne alle Beziehung auf die Zeit unter der Form der Ewigkeit aufgefasst werden müssen. [56])

L. 45. *Jede Vorstellung irgend eines wirklich existirenden Körpers oder einzelnen Dinges enthält nothwendig die ewige und unendliche Wesenheit Gottes.*

B. Die Vorstellung eines einzelnen, wirklich existirenden Dinges enthält nothwendig sowohl das Wesen wie die Existenz (II. L. 8 Z.) dieses Dinges. Die einzelnen Dinge können aber nicht ohne Gott vorgestellt werden (I. L. 15), denn sie haben Gott zur Ursache (II. L. 6), insofern er unter dem Attribut aufgefasst wird, dessen Zustände jene Dinge sind, und es müssen deshalb nothwendig ihre Vorstellungen die Vorstellung ihres Attributs

(I. A. 4), d. h. die ewige und unendliche Wesenheit Gottes, einschliessen (L. D. 6).

E. Ich verstehe unter Existenz hier nicht die zeitliche Dauer, oder eine Existenz, soweit sie abstrakt und als eine Art der Grösse aufgefasst wird. Denn ich spreche hier von der eigenen Natur der Existenz, welche den einzelnen Dingen beigelegt wird, weil aus der ewigen Natur Gottes Unendlich-Vieles auf unendlich viele Weise folgt (I. L. 16). Ich spreche also von der Existenz der Dinge, soweit sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelne von einem Andern auf eine gewisse Weise zur Existenz bestimmt wird, so folgt doch die Kraft, durch welche Jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes (I. L. 24 Z.).

L. 46. *Die Kenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche in jeder Vorstellung enthalten ist, ist zureichend und vollkommen.*

B. Der Beweis des vorgehenden Lehrsatzes gilt allgemein; mag der Gegenstand als Theil oder als Ganzes betrachtet werden, so enthält seine Vorstellung, sowohl von ihm als Ganzes, wie als Theil die ewige und unendliche Wesenheit Gottes (II. L. 45). Deshalb ist dasjenige, was die Kenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gewährt, ein allen Dingen Gemeinsames und ebensowohl in dem Theile, wie im Ganzen enthalten, und daher ist diese Kenntniss eine zureichende (II. L. 38).

L. 47. *Die menschliche Seele hat eine zureichende Kenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.*

B. Die menschliche Seele hat Vorstellungen (II. L. 22), durch welche sie ihren Körper (II. L. 23, 19) und die fremden Körper (II. L. 17, 16 Z.) als wirklich existirend erfasst; folglich hat sie eine zureichende Kenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes (II. L. 45, 46).

E. Hieraus sieht man, dass das unendliche Wesen und die Ewigkeit Gottes Allen bekannt sind. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird, so folgt, dass wir aus dieser Erkenntniss viele zureichende Kenntnisse ableiten können. Damit erwerben wir jene dritte Art der Erkenntniss, von welcher II. L. 40 E.

gesprochen worden ist, und deren Vorzüglichkeit und Nutzen darzulegen im fünften Theil dieses Werkes der Ort sein wird. Wenn aber die Menschen keine so klare Kenntniss Gottes besitzen, wie von den Gemeinbegriffen, so kommt das daher, dass sie Gott nicht so wie die Körper sich bildlich vorstellen können, und dass sie den Namen Gottes mit Vorstellungen von Dingen verbunden haben, die sie zu sehen gewöhnt sind; welche Verbindung kaum vermeidlich ist, da die Menschen fortwährend von fremden Körpern erregt werden. In Wahrheit bestehen die meisten Irrthümer nur allein darin, dass man den Dingen nicht die rechten Worte giebt. Denn wenn Jemand sagt, dass die aus dem Mittelpunkt eines Kreises nach dessen Umring gezogenen Linien ungleich seien, so hat er offenbar, wenigstens hier, unter Kreis etwas anderes im Sinn, als die Mathematiker. So haben die Menschen, welche sich verrechnen, andere Zahlen im Kopfe, als auf dem Papier. Sieht man auf deren Seele, so irren sie nicht, sie scheinen uns nur zu irren, weil wir glauben, dass sie dieselben Zahlen im Kopfe, wie auf der Tafel haben. Wäre dies nicht, so würden wir nicht glauben, dass sie irrten; so wie ich keinen Irrthum bei dem Menschen angenommen habe, der neulich schrie, dass sein Hof auf des Nachbars Henne geflogen sei, weil ich wohl verstand, was er eigentlich meinte. Davon kommen die meisten Streitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken oder die eines Andern schlecht auslegen. In der That denken sie da, wo sie sich am heftigsten streiten, entweder Dasselbe oder Verschiedenes, so dass die Irrthümer und Widersinnigkeiten, welche sie bei dem Andern annehmen, gar nicht bestehen. [57])

L. 48. *In der Seele giebt es keinen unbedingten oder freien Willen, sondern die Seele wird zu diesem oder jenem Wollen durch eine Ursache bestimmt, welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern und so fort ohne Ende.*

B. Die Seele ist ein gewisser und bestimmter Zustand des Denkens (II. L. 11), deshalb kann sie nicht die freie Ursache ihrer Handlungen sein (I. L. 17 Z. 2), d. h. sie kann nicht die unbedingte Fähigkeit des Wollens und Nichtwollens haben, sondern sie wird zu diesem oder

jenem Wollen von einer Ursache bestimmt (I. L. 28), welche ebenfalls von einer andern bestimmt ist, und diese wieder von einer andern u. s. w.

E. Ebenso beweist man, dass es in der Seele keine unbedingte Fähigkeit des Einsehens, des Begehrens, des Liebens u. s. w. giebt. Daraus folgt, dass diese und andere Vermögen gänzlich eingebildet sind und nur metaphysische oder universelle Wesen sind, welche man aus den Einzelnen zu bilden gewohnt ist. Deshalb verhalten sich Verstand und Wille zu dieser oder jener Vorstellung oder zu diesem oder jenem Wollen ebenso, wie die Steinheit zu diesem oder jenem Stein oder wie der Mensch zum Peter oder Paul. Die Ursache aber, weshalb die Menschen sich für frei halten, habe ich im Anhang zum Theil I. dargelegt. Ehe ich indess weiter gehe, muss ich bemerken, dass ich unter Willen die Fähigkeit zu bejahen oder zu verneinen, nicht aber das Begehren verstehe. Ich meine also damit das Vermögen, vermittelst welchem die Seele das Wahre oder Falsche bejaht oder verneint, und nicht die Begierde, vermittelst welcher die Seele die Dinge begehrt oder verabscheut. Nachdem ich gezeigt habe, dass diese Vermögen universelle Begriffe sind, die sich von den Einzelnen, aus denen sie gebildet werden, nicht unterscheiden, so ist zu untersuchen, ob diese einzelnen Wollen etwas anderes sind, als die Vorstellungen der Dinge selbst. Es ist also, wie ich sage, zu untersuchen, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung oder Verneinung giebt ausser der, welche die Vorstellung, soweit sie Vorstellung ist, in sich enthält. Hierüber lese man den folgenden Lehrsatz und die Definition II. 3, damit das Denken nicht in gemalte Bilder verfalle. Denn ich verstehe unter Vorstellungen nicht Bilder, wie sie im Grunde des Auges oder, wenn man will, im Innern des Gehirns gebildet werden, sondern Vorstellungen des Denkens.

L. 49. *In der Seele giebt es kein Wollen, d. h. Bejahen oder Verneinen, ausser demjenigen, welches die Vorstellung, als solche, enthält.*

B. In der Seele giebt es (II. L. 48) kein unbedingtes Vermögen zu wollen oder nicht zu wollen, sondern nur einzelne Wollen, nämlich diese oder jene Bejahung

und diese oder jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, d. h. einen Zustand des Denkens, durch welches die Seele bejaht, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind. Diese Bejahung enthält die Auffassung oder Vorstellung des Dreiecks; d. h. ohne die Vorstellung des Dreiecks kann diese Bejahung nicht gefasst werden. Denn es ist dasselbe, ob ich sage, dass A. die Vorstellung von B. enthalte, wie, dass A. ohne B. nicht vorgestellt werden kann. Ferner kann diese Bejahung auch nicht ohne die Vorstellung des Dreiecks sein (II. A. 3). Diese Bejahung kann daher weder sein noch vorgestellt werden ohne die Vorstellung des Dreiecks. Ferner muss diese Vorstellung des Dreiecks dieselbe Bejahung enthalten, nämlich dass die drei Winkel desselben zwei rechten gleich sind. Deshalb kann auch umgekehrt die Vorstellung des Dreiecks ohne diese Bejahung weder sein noch gefasst werden. Folglich gehört diese Bejahung zum Wesen der Vorstellung des Dreiecks und ist nichts Anderes, als sie selbst (II. D. 2). Was ich von diesem Wollem hier dargelegt habe, gilt (da es willkürlich herausgegriffen worden ist) auch von jedem andern Wollen, nämlich dass es nichts Besonderes neben der Vorstellung ist.

Z. Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe.

B. Der Wille und der Verstand sind nichts, als die einzelnen Wollen und Vorstellungen (II. L. 48 und E.); aber das einzelne Wollen und die einzelne Vorstellung sind ein und dasselbe (II. L. 49), folglich ist der Wille und der Verstand ein und dasselbe.

E. Damit ist die Ursache beseitigt, welche gewöhnlich für die Ursache des Irrthums gehalten wird. Ich habe oben gezeigt, dass die Unwahrheit in einem blossen Mangel besteht, welchen die verstümmelten und verworrenen Vorstellungen enthalten. Deshalb enthält die falsche Vorstellung, soweit sie falsch, keine Gewissheit. Wenn es deshalb von einem Menschen heisst, dass er sich bei dem Falschen beruhige und nicht darüber zweifele, so soll damit nicht gesagt sein, dass er desselben gewiss sei, sondern nur, dass er nicht zweifele; oder dass er sich bei dem Falschen nur beruhige, weil keine Ursachen bestehen, welche sein bildliches Vorstellen ins Schwanken bringen (II. L. 44. E.). Wenn also auch ein Mensch noch so sehr

dem Falschen anhängt, so kann man doch nicht sagen, dass er dessen gewiss sei; denn unter Gewissheit verstehe ich etwas Positives, aber nicht den Mangel des Zweifels (II. L. 43 mit E.). Aber unter dem Mangel der Gewissheit verstehe ich das Falsche. [58])

Indess wird zur mehreren Verdeutlichung des vorhergehenden Lehrsatzes noch Einiges zu sagen sein. Es ist auch noch erforderlich, dass ich auf die Gründe antworte, welche man dieser meiner Lehre entgegenstellen kann; und endlich schien es mir, um alle Zweifel zu beseitigen, rathsam, auf einige nützliche Folgen dieser Lehre hinzuweisen. Ich sage auf einige; denn die wichtigsten werden durch die Ausführung des V. Theiles besser verstanden werden.

Ich beginne mit dem ersten und erinnere die Leser, genau zu unterscheiden zwischen Vorstellung oder Auffassung der Seele und zwischen den Bildern der Dinge, welche der Gegenstand unserer bildlichen Vorstellungen sind. Ebenso muss zwischen den Vorstellungen und den Worten, als Bezeichnung der Dinge, unterschieden werden. Denn weil diese drei als die Bilder, die Worte und die Vorstellungen von Vielen ganz vermengt oder nicht genau genug oder nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so ist ihnen diese Lehre von dem Willen gänzlich unbekannt, obgleich sie doch ebenso wissenswerth ist für die Untersuchungen im Denken, als für die weise Einrichtung des Lebens. Man glaubt nämlich, dass die Vorstellungen in Bildern bestehen, welche in uns durch die Begegnung der Körper sich bilden, und ist überzeugt, dass jene Vorstellungen der Dinge, von denen man kein ähnliches Bild sich herstellen kann, keine Vorstellungen seien, sondern nur Einbildungen, die man sich aus freier Willkür macht. Man betrachtet also die Vorstellungen wie stumme Bilder auf einer Tafel, und von diesem Vorurtheil eingenommen, bemerkt man nicht, dass die Vorstellung als solche die Bejahung oder Verneinung in sich enthält.

Ferner meinen die, welche die Worte mit der Vorstellung oder mit der in ihr enthaltenen Bejahung verwechseln, dass sie anders wollen könnten, als sie vorstellen; da sie ja mit blossen Worten etwas gegen ihre Meinung bejahen oder verneinen können.

Diese Vorurtheile wird indess derjenige leicht ablegen können, welcher auf die Natur des Denkens Acht hat, da dieses die Vorstellung der Ausdehnung keineswegs enthält, und er wird deshalb klar einsehen, dass die Vorstellung als ein Zustand des Denkens weder aus dem Bild einer Sache noch aus Worten besteht. Denn das Wesen der Worte und Bilder besteht in blossen körperlichen Bewegungen, welche die Vorstellung des Denkens keineswegs enthalten.

Dies Wenige wird genügen, und ich gehe daher zu den übrigen Einwürfen über. Der erste ist, dass man als gewiss ansieht, dass der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, mithin von ihm verschieden sein müsse. Der Grund aber, weshalb man meint, der Wille erstrecke sich weiter als der Verstand, ist die angebliche Erfahrung an sich selbst, wonach man zur Zustimmung, d. h. zum Bejahen oder Verneinen unendlich vieler Dinge, die man nicht kennt, keines grösseren Vermögens zur Zustimmung bedarf, als man schon hat; aber wohl eines grösseren Vermögens zur Erkenntniss. Man unterscheidet also den Willen von dem Verstand, weil dieser beschränkt und jener unbeschränkt sei. Man wendet zweitens ein, dass man, wie die Erfahrung ganz deutlich zeige, sein Urtheil zurückhalten könne, um den Dingen, welche man wahrnimmt, nicht beizustimmen. Auch dies soll beweisen, dass man von Niemand beweisen kann, er werde getäuscht, insofern er etwas wahrnimmt, sondern nur insofern er beistimmt oder nicht beistimmt.

Wer sich z. B. ein geflügeltes Pferd vorstellt, erkennt damit nicht schon an, dass es ein solches gebe; d. h. er irrt nur erst dann, wenn er zugleich annimmt, dass es ein geflügeltes Pferd gebe. Also zeigt die Erfahrung offenbar, dass der Wille oder das Vermögen zuzustimmen frei und von dem Vermögen der Einsicht verschieden sei. Man kann drittens den Einwand erheben, dass die eine Bejahung nicht mehr Realität enthalte, als die andere, d. h. wir bedürfen keiner grösseren Macht, um das für wahr zu behaupten, was wahr ist, als um etwas für wahr zu behaupten, was falsch ist. Dagegen bemerken wir, dass eine Vorstellung mehr Realität oder Vollkommenheit enthält, als die andere; denn um wieviel ein Gegenstand vor dem andern vorzüglicher ist, um soviel ist

auch seine Vorstellung vorzüglicher als die des andern. Auch daraus soll ein Unterschied zwischen Willen und Verstand sich ergeben. Viertens kann man einwenden, was, wenn ein Mensch nicht aus Freiheit des Willens handele, dann werden solle, wenn er im Gleichgewicht sich befinde, wie der Esel des Buridan? Ob er dann verhungern oder verdürsten würde? Denn wenn ich dies behaupte, so behandele ich ihn wie einen Esel oder wie die Bildsäule eines Menschen, aber nicht wie einen Menschen; wenn ich es aber verneine, so folge, dass ein Mensch sich selbst bestimme und folglich das Vermögen zu gehen und Alles zu thun habe, was er wolle. Man kann vielleicht noch andere Einwendungen erheben; allein da ich nicht auf alle Träumereien zu antworten verpflichtet bin, so will ich nur auf diese erwähnten Einwände antworten, und zwar so kurz als möglich. In Bezug auf den ersten Einwand räume ich ein, dass der Wille sich weiter erstreckt als der Verstand, wenn man unter diesem nur die klaren und bestimmten Vorstellungen versteht; aber ich bestreite es, dass der Wille sich weiter erstreckt als die Wahrnehmungen und das Vermögen vorzustellen. Ich sehe auch nicht ein, warum das Vermögen zu wollen eher für unendlich zu erklären ist, als das Vermögen der Wahrnehmung. Denn sowie man mit demselben Vermögen des Wollens unendlich Vieles bejahen kann (jedoch eins nach dem andern, denn auf einmal kann man unendlich Vieles nicht bejahen), ebenso kann man unendlich viele Körper (nämlich einen nach dem andern) durch das Vermögen des Wahrnehmens vorstellen oder erfassen. Wenn die Gegner behaupten, dass es unendlich Vieles gäbe, was man nicht erfassen könne, so erwidere ich, dass wir dasselbe auch durch kein Denken und folglich auch durch kein Vermögen des Wollens erreichen können. Aber man sagt, wenn Gott bewirken wollte, dass wir auch dieses erfassen, so müsste er uns zwar ein grösseres Vermögen des Wahrnehmens geben, aber kein grösseres Vermögen des Wollens, als wir schon haben. Dies ist indess ebenso, als wenn man sagte, dass, wenn es Gott bewirken wollte, dass wir unendlich viele andere Wesen erkennten, es zwar nöthig wäre, uns einen grösseren Verstand zu geben, aber nicht einen universelleren Begriff

des Seins, als wir schon haben, um diese unendlich vielen Wesen zu umfassen. Denn ich habe gezeigt, dass der Wille ein universelles Ding ist, oder eine Vorstellung, mit welcher wir alle einzelnen Wollen oder das ihnen allen Gemeinsame bezeichnen. Wenn also die Gegner diese allen einzelnen Wollen gemeinsame oder universelle Vorstellung für ein Vermögen halten, so darf man sich nicht wundern, wenn sie sagen, dass dieses Vermögen über die Grenzen des Verstandes ohne Ende sich ausdehne. Denn das Universelle wird ebenso von dem Einzelnen, wie von dem Mehreren und von unendlich vielen Einzeldingen ausgesagt. Auf den zweiten Einwand antworte ich, indem ich bestreite, dass wir die freie Macht hätten, unser Urtheil aufzuhalten. Denn wenn man sagt, dass Jemand sein Urtheil anhalte, so soll dies nur heissen, dass er einsieht, er verstehe die Sache noch nicht zureichend; die Anhaltung des Urtheils ist deshalb in Wahrheit eine Vorstellung und keine Willkür. Um dies deutlicher einzusehen, nehme man einen Knaben an, der sich ein Pferd bildlich vorstellt, aber sonst nichts Anderes auffasst. Da diese bildliche Vorstellung des Pferdes die Existenz einschliesst (II. L. 17 Z.) und der Knabe nichts auffasst, was die Existenz des Pferdes aufhebt, so wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig annehmen und wird auch über die Existenz des Pferdes nicht zweifeln, obgleich er derselben nicht gewiss ist. Und dies erleben wir täglich beim Träumen, und ich glaube, dass Niemand meint, während des Träumens die freie Macht zu besitzen, sein Urtheil über das, was er träumt, anzuhalten, und zu bewirken, dass er das, was er zu sehen träumt, nicht träume. Und dennoch trifft es sich, dass man auch im Traume sein Urtheil hemmt, wenn man nämlich träumt, dass man träume.

Ich gebe ferner zu, dass Niemand getäuscht wird, insofern er wahrnimmt, d. h. ich gebe zu, dass die bildlichen Vorstellungen der Seele als solche keinen Irrthum enthalten (II. 17 E.); aber ich bestreite, dass der Mensch, insofern er wahrnimmt, nichts bejahe. Denn was ist die Auffassung eines geflügelten Pferdes anders als die Bejahung der Flügel am Pferde. Denn wenn die Seele neben dem geflügelten Pferde nichts weiter vorstellte, so würde sie es als ein sich Gegenwärtiges vorstellen, und

sie würde keine Ursache haben, über seine Existenz zu zweifeln, und auch kein Vermögen, dem nicht beizustimmen, so lange nicht die Existenz des geflügelten Pferdes mit einer Vorstellung verbunden ist, welche dessen Existenz aufhebt, oder so lange sie nicht bemerkt, dass ihre Vorstellung des geflügelten Pferdes eine unzureichende ist, aber dann wird sie nothwendig die Existenz dieses Pferdes leugnen oder nothwendig bezweifeln.

Ich glaube damit auch auf den dritten Einwand geantwortet zu haben, nämlich dass der Wille etwas Universelles ist, was von allen Vorstellungen ausgesagt wird, und dass er nur das bezeichnet, was allen Vorstellungen gemeinsam ist, nämlich eine Bejahung; das zureichende Wesen dieser Bejahung, insofern sie so abstrakt gefasst wird, muss deshalb in jeder Vorstellung sein, und nur in dieser Hinsicht muss sie in allen dasselbe sein; aber nicht, insofern sie als das Wesen der Vorstellung bildend aufgefasst wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso von einander, wie die einzelnen Vorstellungen. So unterscheidet sich z. B. die Bejahung, welche in der Vorstellung eines Kreises enthalten ist, von der Bejahung, welche in der Vorstellung eines Dreiecks enthalten ist, ebenso, wie sich die Vorstellung des Kreises von der des Dreiecks unterscheidet. Sodann bestreite ich entschieden, dass wir einer gleichen Kraft des Denkens bedürfen, um das als wahr zu bejahen, was wahr ist, als um das als wahr zu bejahen, was falsch ist. Denn beide Bejahungen verhalten sich in Bezug auf die Seele, wie das Sein zu dem Nichtsein. Denn in den Vorstellungen ist nichts Positives, was das Wirkliche des Falschen bildet (II. L. 35 E. L. 47 E.). Hier war deshalb vorzugsweise darauf aufmerksam zu machen, wie leicht man irrt, wenn man das Universelle mit dem Einzelnen und die Gebilde der Vernunft und das Abstrakte mit dem Wirklichen verwechselt.

Was endlich den vierten Einwand anlangt, so gebe ich zu, dass ein Mensch in solchem Gleichgewicht vor Hunger und Durst umkommen wird (insofern er nämlich nichts weiter vorstellt, als Hunger und Durst, und diese Speise und diesen Trank, welche beide gleich weit von ihm abstehen). Frägt man mich, ob ein solcher Mensch nicht

vielmehr als ein Esel, denn als Mensch gelten müsse, so sage ich, dass ich dies nicht weiss, so wenig wie ich weiss, wofür ich den halten soll, der sich aufhängt, oder wofür Kinder, Thoren und Wahnsinnige zu halten sind.[59])

Ich habe endlich noch anzudeuten, wie nützlich die Kenntniss dieser Lehre für das Leben ist, was man leicht aus Folgendem entnehmen kann. Nämlich zuerst daraus, dass sie uns lehrt, nach dem blossen Wink Gottes zu handeln und der göttlichen Natur um so mehr theilhaft zu werden, je vollkommenere Handlungen wir thun und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat ausserdem, dass sie das Gemüth durchaus beruhigt, noch das Gute, dass sie uns lehrt, worin unser grösstes Glück und Seligkeit besteht, nämlich nur in der Kenntniss Gottes, wodurch wir nur das zu thun veranlasst werden, was Liebe und Frömmigkeit rathen. Daraus erkennen wir deutlich, wie sehr Jene von der wahren Schätzung der Tugend abirren, welche für die Tugend und für die besten Handlungen, wie für die schwerste Knechtschaft, mit den höchsten Belohnungen von Gott geschmückt zu werden erwarten, als wenn die blosse Tugend und der Dienst Gottes nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre.

Zweitens insofern sie uns lehrt, wie wir uns zu den Glücksgütern zu verhalten haben, oder zu dem, was nicht in unserer Macht steht, d. h. zu Dingen, die nicht aus unserer Natur folgen; nämlich beide Antlitze des Schicksals mit Gleichmuth zu erwarten und zu ertragen. Weil Alles nämlich aus dem ewigen Beschluss Gottes mit derselben Nothwendigkeit folgt, wie aus dem Wesen des Dreiecks folgt, dass seine drei Winkel zwei rechten gleich sind. Drittens nützt diese Lehre für das gemeinsame Leben, indem sie lehrt, Niemanden zu hassen, zu verrathen, zu verspotten, Niemandem zu zürnen oder ihn zu beneiden. Ferner indem sie lehrt, dass Jeder mit dem Seinigen sich begnüge und dem Nächsten helfe; nicht aus weibischem Mitleid, Parteilichkeit noch Aberglauben, sondern bloss aus dem Gebot der Vernunft, je nachdem es nämlich Zeit und Umstände erfordern, wie ich im dritten Theile zeigen werde. Endlich nützt diese Lehre viertens auch nicht wenig der bürgerlichen Gesell-

schaft, indem sie lehrt, auf welche Weise die Bürger zu regieren und zu leiten sind, damit sie nicht sklavisch folgen, sondern frei das Beste vollbringen.

Damit ist der Zweck dieser Erläuterung erreicht, und ich schliesse hiermit diesen zweiten Theil, in welchem ich die Natur der menschlichen Seele mit ihren Eigenthümlichkeiten ausführlich und so deutlich, als es die Schwierigkeit des Gegenstandes gestattet, dargelegt und eine Lehre gegeben zu haben glaube, aus der viel Herrliches, höchst Nützliches und Wissenswerthes entnommen werden kann, wie zum Theil das Folgende ergeben wird. [60] [61]

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

Vorrede.

Die Meisten, welche über die Affekte und Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht natürliche Dinge zu behandeln, welche den gemeinsamen Gesetzen der Natur folgen, sondern Dinge ausserhalb der Natur; ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate aufzufassen. Denn sie glauben, dass der Mensch die Ordnung der Natur eher stört als befolgt; dass er über seine Handlungen eine unbedingte Macht hat und von Niemand als ihm selbst bestimmt wird. Ebenso schieben sie die Schuld der menschlichen Schwachheit und Unbeständigkeit nicht auf die allgemeine Macht der Natur, sondern auf, ich weiss nicht, welchen Fehler der menschlichen Natur, die sie deshalb beweinen, belachen, verachten, oder, wie meistentheils geschieht,

verwünschen. Wer die Ohnmacht der menschlichen Seele am beredtsten und scharfsinnigsten zu verspotten versteht, wird gleichsam für ein göttliches Wesen gehalten.

Dennoch hat es viele ausgezeichnete Männer gegeben (deren Arbeit und Fleiss ich Vieles zu schulden anerkenne), welche über die rechte Weise zu leben viel Vortreffliches geschrieben und den Sterblichen Rathschläge voll Klugheit gegeben haben; Niemand aber hat, soviel ich weiss, über die Natur und Kräfte der Affekte und was die Seele vermag, um sie zu mässigen, etwas festgestellt. Ich weiss zwar, dass der berühmte Cartesius, trotz seiner Meinung, dass die Seele über ihre Handlungen eine unbedingte Macht habe, sich bestrebt hat, die menschlichen Affekte durch ihre letzten Ursachen zu erklären und zugleich den Weg zu zeigen, wie die Seele eine unbedingte Herrschaft über die Affekte erlangen kann; indess hat er, meiner Ansicht nach, nur die Schärfe seines grossen Geistes gezeigt, wie ich an seinem Orte darlegen werde.

Ich kehre daher zu denen zurück, welche die Affekte und Handlungen der Menschen lieber verwünschen und belachen, als erkennen wollen. Diesen wird es wahrscheinlich wunderbar vorkommen, dass ich versuchen will, die Fehler und Thorheiten der Menschen in geometrischer Weise zu behandeln und durch sichere Beweise das darzulegen, was der menschlichen Vernunft widerspricht, und was sie als eitel, verkehrt und schauderhaft beklagen.

Mein Grund ist aber folgender: es geschieht nichts in der Natur, was einem Fehler von ihr zugeschrieben werden könnte. Denn die Natur ist immer und überall ein und dieselbe, und ihre Vorzüglichkeit ist dasselbe, wie ihre Macht zu handeln; d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen Alles geschieht und aus einer Gestalt in die andere übergeht, sind überall und immer dieselben. Deshalb kann es nur eine Weise geben, die Natur von irgend einem Gegenstande zu erkennen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur.

Daher ergeben sich die Affekte des Hasses, des Zornes, des Neides u. s. w., an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Vorzüglichkeit der Natur, wie alles Andere. Sie haben deshalb ihre bestimmten Ursachen,

durch die man sie erkennen kann, und sie haben bestimmte Eigenschaften, die dieser Erkenntniss ebenso würdig sind, wie die Eigenschaften irgend einer anderen Sache, an deren blosser Betrachtung wir uns ergötzen.

Ich werde daher über die Natur und Kraft der Affekte und die Macht der Seele über sie in derselben Weise die Untersuchung anstellen, wie ich es bis hier über Gott und die Seele gethan habe, und ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als wenn es sich um Linien, Ebenen oder Körper handelte. [1]

D. 1. Ich nenne eine Ursache zureichend, wenn ihre Wirkung klar und deutlich durch sie aufgefasst werden kann, unzureichend oder partiell aber dann, wenn ihre Wirkung aus ihr allein nicht erkannt werden kann. [2]

D. 2. Ich sage, dass wir dann handeln, wenn in oder ausser uns etwas geschieht, dessen zureichende Ursache wir sind, d. h. wenn aus unserer Natur etwas in oder ausser uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann (D. 1). Dagegen sage ich, dass wir leiden, wenn etwas in uns geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, von dem wir nur die partielle Ursache sind. [3]

D. 3. Unter Affekte verstehe ich die Zustände des Körpers, durch welche des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder vermindert, gesteigert oder gehemmt wird, und zugleich die Vorstellungen dieser Zustände.

Wenn wir mithin die zuseichende Ursache eines dieser Affekte sein können, dann verstehe ich unter Affekt ein Handeln, sonst ein Leiden. [4]

H. 1. Der menschliche Körper kann auf viele Weise erregt werden, wodurch seine Macht zu handeln vermehrt oder vermindert wird; ebenso aber auf andere Weisen, welche seine Macht zu handeln weder vergrössern noch verkleinern.

Dieser Satz oder dieses Axiom stützt sich auf II. H. 1. und Ln. 5, 7, hinter L. 13.

H. 2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und dennoch die Eindrücke oder Spuren der Gegenstände behalten (II. H. 5) und mithin auch dieselben Bilder dieser Gegenstände (II. L. 17 E.).

L. 1. *Unsere Seele handelt bald, bald leidet sie; nämlich, so weit sie zureichende Vorstellungen hat, so weit ist sie nothwendig handelnd, und so weit sie unzureichende Vorstellungen hat, so weit ist sie nothwendig leidend.*

B. In jeder menschlichen Seele sind zureichende Vorstellungen und solche, die verstümmelt und verworren sind (II. L. 40 E.). Nun sind die Vorstellungen, welche in der Seele zureichend sind, in Gott zureichend, insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht (II. L. 11 Z.), und die, welche in der Seele unzureichend sind, sind ebenfalls zureichend in Gott (II. L. 11 Z.), nicht insofern er nur das Wesen der Seele, sondern insofern er andere Dinge in sich enthält. Ferner muss aus irgend einer gegebenen Vorstellung irgend eine Wirkung nothwendig folgen (I. L. 36), von welcher Gott die zureichende Ursache ist (II. D. 1), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er mit jener Vorstellung behaftet aufgefasst wird (II. L. 9). Von der Wirkung nun, von welcher die Ursache Gott ist, insofern er behaftet ist mit einer Vorstellung, welche in einer Seele zureichend ist, ist diese Seele die zureichende Ursache (II. L. 11 Z.). Sofern also unsere Seele zureichende Vorstellungen hat (II. D. 2), ist sie nothwendig handelnd. Dies war das Erste. Was ferner nothwendig aus einer Vorstellung folgt, die in Gott zureichend ist, nicht insofern er bloss die Seele eines Menschen hat, sondern zugleich die Seelen anderer Dinge mit der Seele dieses Mensehen in sich hat, von dieser Folge ist die Seele dieses Menschen nicht die zureichende Ursache, sondern die partielle (II. L. 11 Z.), und deshalb ist die Seele, soweit sie unzureichende Vorstellungen hat, nothwendig leidend. Dieses war das Zweite. Also handelt unsere Seele u. s. w. [5])

Z. Hieraus erhellt, dass die Seele um so mehr leidenden Zuständen unterworfen ist, je mehr unzureichende Vorstellungen sie hat, und umgekehrt, dass sie um so mehr handelt, je mehr zureichende Vorstellungen sie hat.

L. 2. *Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung oder Ruhe oder sonst etwas bestimmen.*

B. Alle Zustände des Denkens haben Gott, insofern er ein denkendes Wesen ist und nicht insofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt ist, zu ihrer Ursache (II. L. 6). Das, was die Seele zum Denken bestimmt, ist folglich ein Zustand des Denkens und nicht der Ausdehnung, d. h. nicht der Körper (I. D. 1); dies war das Erste. Ferner muss die Bewegung oder Ruhe des Körpers von einem andern Körper ausgehen, welcher ebenfalls zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt worden ist, und überhaupt muss Alles, was in dem Körper entsteht, von Gott entstehen, insofern er von einem Zustande der Ausdehnung und nicht insofern er von einem Zustande des Denkens erregt vorgestellt wird (II. L. 6), d. h. es kann von der Seele, welche ein Zustand des Denkens ist (II. L. 11), nicht entstehen. Dies ist das Zweite. Der Körper kann deshalb die Seele u. s. w. [6])

E. Dies erhellt deutlicher aus dem, was in der Erläuterung zu II. L. 7. gesagt ist, dass nämlich Seele und Körper dasselbe Ding sind, was bald unter dem Attribut des Denkens, bald der Ausdehnung aufgefasst wird. Daher kommt es, dass die Ordnung und Verknüpfung der Dinge nur eine ist, mag die Natur unter diesem oder jenem Attribut aufgefasst werden, folglich auch, dass die Ordnung des Handelns und Leidens bei unserem Körper von Natur zugleich ist mit der Ordnung des Handelns und Leidens der Seele. Dies erhellt auch daraus, wie der Lehrsatz II. 12 bewiesen worden ist. Obgleich dies sich so verhält, dass kein Grund zum Zweifel übrig bleibt, so glaube ich doch kaum, dass man, ehe ich es nicht aus der Erfahrung bewiesen habe, sich entschliessen wird, dies mit Gleichmuth zu überlegen; so stark ist die Ueberzeugung, dass der Körper sich auf den blossen Wink der Seele bald bewegt, bald ruht, bald Verschiedenes thut, was bloss von dem Willen und der Kraft des Denkens in der Seele abhängt.

Denn was der Körper vermag, hat bis jetzt noch Niemand bestimmt, d. h. Niemand weiss bis jetzt aus Erfahrung, was der Körper nach den blossen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche aufgefasst wird, zu thun vermag, und was er, ohne durch die Seele bestimmt zu werden, nicht vermag; denn Niemand hat bis

jetzt diese Werkstatt des Körpers so genau erkannt, dass er alle ihre Verrichtungen erklären könnte. Ich will dabei gar nicht erwähnen, dass man bei den vernunftlosen Thieren Manches beobachtet, was den menschlichen Scharfsinn weit übersteigt, und dass die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was sie im Wachen nicht wagen würden; dies zeigt zur Genüge, dass der Körper aus den blossen Gesetzen seiner Natur Vieles vermag, was seine Seele bewundert.

Auch weiss Niemand, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, noch wie viel Grade der Bewegung sie dem Körper mittheilen kann, und mit welcher Schnelligkeit sie ihn bewegen kann. Daraus folgt, dass, wenn man sagt, diese oder jene Handlung des Körpers rühre von der Seele her, welche die Herrschaft über den Körper habe, man nicht weiss, was man sagt, und dass man nichts Anderes thut, als mit schönen Worten einzugestehen, dass man die wahre Ursache jener Handlung nicht kenne und sich darüber nicht wundere.

Aber man behauptet, dass, möge man die Mittel, durch welche die Seele den Körper bewege, kennen oder nicht, man doch aus der Erfahrung wisse, dass der Körper sich nicht regen werde, wenn die menschliche Seele nicht zum Denken fähig wäre. Ebenso sagt man, dass man aus Erfahrung wisse, dass es bloss in der Macht der Seele stehe, zu sprechen und zu schweigen und vieles Andere zu thun, was man deshalb als von dem Beschluss der Seele abhängig hält.

Was nun das Erste anlangt, so frage ich, ob die Erfahrung nicht auch lehrt, dass wenn umgekehrt der Körper träge ist, auch die Seele zugleich ungeeignet zum Denken ist? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so ist die Seele zugleich mit ihm eingeschläfert und hat nicht die Macht, wie im Wachen etwas zu überdenken. Ferner wird Jedermann wohl erfahren haben, dass die Seele nicht immer gleich geschickt ist, über einen Gegenstand nachzudenken. So wie vielmehr der Körper geeigneter ist, dass das Bild dieses oder jenes Gegenstandes in ihm erweckt werde, so ist auch die Seele geschickter zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes.

Aber man sagt, aus den blossen Gesetzen der Natur,

so weit sie nur als eine körperliche betrachtet wird, sei es unmöglich, die Ursachen abzuleiten von den Gebäuden, Gemälden und ähnlichen Dingen, welche bloss durch die menschliche Kunst entstehen; der menschliche Körper sei nicht im Stande, einen Tempel zu bauen, wenn er nicht von der Seele bestimmt und geleitet werde. Aber ich habe schon gezeigt, dass man selbst nicht weiss, was der Körper vermag, und was man aus der Betrachtung seiner Natur allein ableiten kann. Man erfährt selbst, dass sehr Vieles aus blossen Naturgesetzen entsteht, von denen man nie geglaubt hätte, dass es anders als durch die Leitung der Seele geschehen könne, z. B. das, was die Mondsüchtigen im Schlafe thun, und was sie beim Wiedererwachen selbst bewundern. Ich beziehe mich ausserdem noch auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers, welcher an Künstlichkeit Alles weit übertrifft, was menschliche Kunst gefertigt hat, ohne das oben Dargelegte zu erwähnen, dass aus der Natur unter der Auffassung eines jeden Attributs unendlich Vieles folgt.

Was nun das Zweite betrifft, so würde es allerdings mit den menschlichen Verhältnissen weit besser stehen, wenn das Schweigen ebenso wie das Sprechen in der Gewalt der Menschen wäre. Aber die Erfahrung lehrt über und über, dass die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, wie ihre Zunge, und nichts weniger vermögen, wie ihre Begierden zu mässigen. Viele sind deshalb der Ansicht, dass der Mensch nur da frei handelt, wo er schwach begehrt, weil das Begehren solcher Dinge leicht durch die Vorstellung einer andern Sache beschränkt werden kann, deren wir uns häufig erinnern, aber dass der Mensch bei den Gegenständen nicht frei handelt, welche er mit Heftigkeit begehrt, und wo dies Begehren durch die Erinnerung eines andern Gegenstandes nicht beschwichtigt werden kann. Wenn man indess nicht an sich die Erfahrung gemacht hätte, dass man Manches thut, was Einen später gereut, und dass man, wenn man nämlich von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, das Bessere einsieht und das Schlechtere thut, so würde der Meinung, dass man in Allem frei handelt, kein Hinderniss entgegen stehen. So glaubt das Kind, dass es die Milch freiwillig begehrt, und ebenso hält der Knabe das Wollen der Rache, und der Furcht-

same das Wollen zu fliehen für ein freiwilliges. Ferner glaubt der Betrunkene, dass er aus freiem Entschluss der Seele das spreche, was er nüchtern gern verschwiegen hätte. So glaubt der Wahnsinnige, der Schwätzer, der Knabe und viele andere dieser Art aus freiem Beschluss der Seele zu sprechen, während sie doch ihre Begierde zu sprechen nicht bezähmen können.

So lehrt die Erfahrung nicht minder deutlich, wie die Vernunft, dass die Menschen sich nur deshalb für frei halten, weil sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, von denen sie bestimmt werden. Die Entschlüsse der Seele sind nur dasselbe, was die Begehren, und daher verschieden nach dem verschiedenen Befinden des Körpers. Ein Jeder bestimmt Alles nach seinen Affekten, und die, welche von entgegengesetzten Affekten bestürmt werden, wissen nicht, was sie wollen; die endlich, welche von keinem Affekt erregt sind, werden durch ein Geringes hier oder dorthin getrieben.

Dies Alles zeigt deutlich, dass sowohl der Entschluss der Seele, wie das Begehren und die Bestimmung des Körpers, von Natur zugleich sind oder vielmehr; dass sie ein und dieselbe Sache sind, welche, wenn man sie unter dem Attribut des Denkens auffasst und durch dieses ausdrückt, Entschluss heisst, und welche unter dem Attribut der Ausdehnung aufgefasst und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Bestimmung heisst. Dieses wird noch deutlicher aus dem bald Folgenden sich ergeben. Denn zunächst möchte ich noch an ein Anderes erinnern, dass wir nämlich nur das in Folge eines Beschlusses der Seele thun können, dessen wir uns entsinnen. So können wir z. B. kein Wort aussprechen, dessen wir uns nicht erinnern. Aber es steht nicht in der freien Macht der Seele, sich einer Sache zu erinnern oder sie zu vergessen. Man meint deshalb, dass es nur in der Macht der Seele stehe, eine Sache, deren wir uns erinnern, zu verschweigen oder auszusprechen. Wenn wir aber träumen, dass wir sprechen, so glauben wir aus freiem Entschluss der Seele zu sprechen und sprechen doch nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es nur durch unwillkürliche Bewegungen des Körpers. Wir träumen auch, dass wir den Menschen etwas verheimlichen, und zwar mit demselben Entschluss der Seele, mit dem wir wachend

das, was wir wissen, verschweigen. Wir träumen endlich, dass wir nach dem Beschluss der Seele etwas vornehmen, was wir wachend nicht wagen, und so möchte ich doch wissen, ob es in der Seele zwei Arten von Beschliessungen giebt, phantastische und freie?

Wenn man bis zu dieser tollen Annahme nicht gehen kann, so folgt, dass der Beschluss der Seele, welchen man für frei hielt, von der blossen Vorstellung oder von dem Gedächtniss sich nicht unterscheidet, und dass dieser Entschluss nichts ist, als jene Bejahung, welche jede Vorstellung als solche nothwendig enthält (II. L. 49). Daher entstehen diese Entschlüsse der Seele mit derselben Nothwendigkeit in ihr, wie die Wahrnehmungen der wirklich existirenden Dinge. Wer also glaubt, aus freiem Beschluss der Seele zu sprechen oder zu schweigen oder etwas zu thun, der schläft mit offenen Augen. [7])

L. 3. *Die Handlungen der Seele entspringen nur aus zureichenden Vorstellungen; ihre leidenden Zustände hängen aber bloss von unzureichenden Vorstellungen ab.*

B. Zuerst erhellt, dass das, was das Wesen der Seele ausmacht, nur die Vorstellung ihres wirklich existirenden Körpers ist (II. L. 11 und 13), welche sich aus vielen andern Vorstellungen zusammensetzt (II. L. 15), von denen einige zureichend (II. L. 38 Z.), andere unzureichend sind (II. L. 29 Z.). Alles mithin, was aus der Natur der Seele folgt, und von dem die Seele die nächste Ursache ist, durch die es erkannt werden muss, ist nothwendig die Folge einer zureichenden oder unzureichenden Vorstellung. Soweit aber die Seele unzureichende Vorstellungen hat (III. L. 1), ist sie nothwendig leidend. Daher folgen die Handlungen der Seele nur aus zureichenden Vorstellungen, und die Seele leidet nur deshalb, weil sie unzureichende Vorstellungen hat.

E. Man sieht daher, dass die leidenden Zustände auf die Seele nur bezogen werden, sofern sie etwas hat, was eine Verneinung enthält, oder sofern sie als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für sich und ohne Anderes nicht klar und bestimmt aufgefasst werden kann. Ich könnte auf diese Weise zeigen, dass die leidenden Zustände ebenso auf die einzelnen Dinge, wie auf die

Seele sich beziehen und nicht anders aufzufassen sind; indess geht meine Absicht nur auf die Untersuchung der menschlichen Seele. [8])

L. 4. *Jedes Ding kann nur von einer äussern Ursache zerstört werden.*

B. Dieser Lehrsatz versteht sich von selbst. Denn die Definition einer jeden Sache bejaht das Wesen der Sache und verneint es nicht; oder sie setzt das Wesen der Sache und hebt es nicht auf. Wenn man daher nur auf die Sache selbst und nicht auf fremde Ursachen Acht hat, so wird man nichts in ihr auffinden können, was sie zerstören könnte. [9])

L. 5. *Die Dinge sind in soweit entgegengesetzter Natur, d. h. sie können in soweit nicht in demselben Gegenstande sein, als das eine das andere zerstören kann.*

B. Denn wenn sie zusammenkommen oder in demselben Gegenstande zugleich sein könnten, so würde es in ein und demselben Gegenstande etwas geben, was ihn zerstören könnte, und dies ist widersinnig (III. L. 4). Deshalb sind u. s. w. [10])

L. 6. *Jedes Ding, soweit es in sich ist, strebt in seinem Sein zu verharren.*

B. Denn die einzelnen Dinge sind Zustände, durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden (I. L. 25 Z.), d. h. Dinge, welche die Macht Gottes, durch welche Gott ist und handelt, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, und kein Ding hat etwas in sich, was es zerstören oder seine Existenz aufheben könnte (III. L. 4). Vielmehr stellt es sich Allem, was seine Existenz aufheben kann, entgegen (III. L. 5). Deshalb strebt es, so viel es kann und in sich ist, in seinem Sein zu verharren. [11])

L. 7. *Das Streben, wodurch jedes Ding in seinem Sein zu verharren sucht, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges.*

B. Aus dem gegebenen Wesen irgend einer Sache folgt nothwendig etwas (I. L. 36), und die Dinge ver-

mögen nur das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig folgt (I. L. 29). Deshalb ist die Kraft oder das Bestreben einer jeden Sache, wodurch sie entweder allein oder mit Anderen etwas thut oder zu thun strebt, d. h. die Macht oder das Bestreben, mit dem sie in ihrem Sein zu verharren sucht, nur das gegebene oder wirkliche Wesen dieser Sache. [12])

L. 8. *Das Bestreben, mit dem jede Sache in ihrem Sein zu verharren sucht, enthällt nicht eine bestimmte, sondern eine unbestimmte Zeit.*

B. Denn wenn es eine bestimmte Zeit enthielte, welche die Dauer der Sache bestimmte, so würde aus der blossen Macht, durch welche die Sache existirt, folgen, dass die Sache nach Ablauf dieser bestimmten Zeit nicht existiren könnte, vielmehr untergehen müsste; aber dies ist widersinnig (III. L. 4). Folglich enthält das Bestreben, mit welchem die Sache existirt, keine bestimmte Zeit, sondern eine unbestimmte, weil sie mit derselben Macht, durch welche sie existirt, zu existiren immer fortfahren wird, wenn sie nicht von einer fremden Ursache zerstört wird. [13])

L. 9. *Mag die Seele klare und bestimmte, oder verworrene Vorstellungen haben, so strebt sie in ihrem Sein auf unbestimmte Dauer zu verharren und ist sich dieses Strebens bewusst.*

B. Das Wesen der Seele wird aus zureichenden und unzureichenden Vorstellungen gebildet (III. L. 3). Deshalb strebt sie in ihrem Sein zu verharren, ebenso insofern sie diese, wie insofern sie jene hat (III. L. 7), und zwar mit unbestimmter Dauer (III. L. 8). Da aber die Seele durch die Vorstellungen der körperlichen Zustände nothwendig sich ihrer bewusst ist (II. L. 23), so ist auch die Seele sich ihres Bestrebens bewusst (III. L. 7).

E. Dieses Streben heisst, wenn es auf die Seele allein bezogen wird, Wille, wenn es aber auf Seele und Leib zugleich bezogen wird, heisst es Verlangen. Dieses ist daher nur das eigene Wesen des Menschen, aus welchem nothwendig das folgt, was seiner Erhaltung dient, und deshalb ist der Mensch veranlasst, dies zu thun. Zwischen Verlangen und Begierde ist nur der Unterschied, dass

die Begierde meistentheils nur auf den Menschen bezogen wird, soweit er sich seines Verlangens bewusst ist, und deshalb kann man die Begierde definiren, dass sie das Verlangen mit dem Bewusstsein seiner ist. Es erhellt aus Allem diesem, dass der Mensch nach nichts strebt, nichts will, verlangt oder begehrt, weil er es für gut hält, sondern umgekehrt hält er es deshalb für gut, weil er es erstrebt, will, verlangt oder begehrt. [14])

L. 10. *Eine Vorstellung, welche die Existenz unseres Körpers ausschliesst, kann es in unserer Seele nicht geben, sondern sie ist ihr entgegengesetzt.*

B. Was unseren Körper zerstören kann, das kann es in ihm nicht geben (III. L. 5). Deshalb kann es auch die Vorstellung einer solchen Sache in Gott nicht geben, insofern er die Vorstellung von unserem Körper hat (III. L. 9 Z.), d. h. die Vorstellung dieser Sache kann es in unserer Seele nicht geben (II. L. 11 13). Im Gegentheil, weil das Erste, was das Wesen der Seele ausmacht, die Vorstellung des wirklich existirenden Körpers ist, so ist das Erste, und Wichtigste für das Streben unserer Seele, die Existenz unseres Körpers zu bejahen (III. L. 7). Daher ist die Vorstellung, welche die Existenz unseres Körpers verneint, unserer Seele entgegengesetzt. [15])

L. 11. *Alles, was die Macht zu handeln in unserem Körper mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt, dessen Vorstellung mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt unserer Seele Macht zu denken.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 7 oder auch aus II. L. 14. [16])

E. Man sieht daher, dass die Seele grosse Veränderungen erleiden und bald zu grösserer bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, welche leidenden Zustände die Affekte der Fröhlichkeit und Traurigkeit uns erklären. Unter Fröhlichkeit werde ich deshalb späterhin den leidenden Zustand verstehen, wo die Seele zu grösserer Vollkommenheit übergeht, und unter Traurigkeit den, wo sie zu einer geringeren Vollkommenheit übergeht. Ich nenne ferner den Affekt der Fröhlichkeit, wenn er auf Körper und Seele zugleich bezogen wird, Lust oder

Heiterkeit und den Affekt der Traurigkeit, in dieser Weise bezogen, Schmerz oder Trübsinn. Doch ist zu bemerken, dass Lust und Schmerz auf den Menschen bezogen werden, wenn einer seiner Theile vor den übrigen erregt ist; Heiterkeit aber und Trübsinn, wenn alle Theile gleichmässig erregt sind.

Was ferner Begierde ist, habe ich (III. L. 9) erklärt, und ausser diesen dreien erkenne ich keinen ursprünglichen Affekt an; die übrigen entstehen aus diesen dreien, wie ich später zeigen werde. Ehe ich jedoch weiter gehe, möchte ich den Lehrsatz III. 10 ausführlicher erläutern, damit man deutlicher einsehe, auf welche Weise eine Vorstellung der andern entgegengesetzt ist. [17])

In der Erläuterung zu II. L. 17 habe ich gezeigt, dass die Vorstellung, welche das Wesen der Seele ausmacht, die Existenz des Körpers so lange enthält, als der Körper selbst existirt. Ferner folgt aus dem, was ich II. L. 8 Z. und E. gezeigt habe, dass die gegenwärtige Existenz unserer Seele nur davon abhängt, dass die Seele die wirkliche Existenz des Körpers enthält. Endlich habe ich gezeigt, dass die Macht der Seele, wodurch sie die Dinge sich bildlich vorstellt oder sich ihrer erinnert, ebenfalls davon abhängt, dass sie die wirkliche Existenz des Körpers einschliesst (II. L. 17, 18 E.).

Daraus folgt, dass die gegenwärtige Existenz der Seele und ihre Vorstellungskraft aufgehoben wird, sobald die Seele aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen. Die Ursache aber, weshalb die Seele aufhört, diese Existenz des Körpers zu bejahen, kann nicht die Seele selbst sein (III. L. 4) und auch nicht, dass der Körper aufhört zu sein. Denn die Ursache, weshalb die Seele die Existenz des Körpers bejaht, ist nicht die, dass der Körper zu existiren angefangen hat (II. L. 6); deshalb kann sie aus diesem Grunde die Existenz ihres Körpers zu bejahen auch nicht aufhören, weil der Körper zu sein aufhört, sondern dies kommt von einer andern Vorstellung (II. L. 8), welche die gegenwärtige Existenz unseres Körpers und folglich unserer Seele ausschliesst, und welche mithin der Vorstellung, welche das Wesen unserer Seele ausmacht, entgegengesetzt ist. [18])

L. 12. *Die Seele bestrebt sich, so viel sie kann,*

dasjenige sich bildlich vorzustellen, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt.

B. So lange der menschliche Körper in einer Weise erregt wird, welche die Natur eines fremden Körpers einschliesst, so lange betrachtet die menschliche Seele diesen Körper als gegenwärtig (II. L. 17), und folglich ist, so lange die menschliche Seele einen fremden Körper als gegenwärtig annimmt (II. L. 7), d. h. bildlich sich vorstellt (II. L. 7 Z.), der menschliche Körper so lange in einer Weise erregt, welche die Natur eines fremden Körpers einschliesst. Folglich ist, so lange die Seele das sich bildlich vorstellt, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt, der Körper in einer Weise erregt, welche seine Kraft zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. H. 1), und folglich wird auch so lange die Kraft der Seele zu denken vermehrt oder unterstützt (III. L. 11), und deshalb strebt die Seele, so viel sie kann, sich dies vorzustellen (III. L. 6, 9).[19]

L. 13. *Wenn die Seele sich das bildlich vorstellt, was des Körpers Macht zu handeln mindert oder hemmt, so strebt sie, so viel sie kann, derjenigen Dinge sich zu entsinnen, welche die Existenz jener ausschliessen.*

B. So lange sich die Seele so etwas vorstellt, so lange wird die Kraft der Seele und des Körpers gemindert oder gehemmt (III. L. 42), und dennoch wird sich die Seele dieses so lange bildlich vorstellen, bis sie sich etwas Anderes bildlich vorstellt, was die gegenwärtige Existenz jenes ausschliesst (II. L. 17), d. h. (wie oben gezeigt worden) die Macht der Seele und des Körpers wird so lange gemindert oder gehemmt werden, bis die Seele sich etwas anderes vorstellt, was die Existenz von jenem ausschliesst und was daher der Mensch, so viel er kann, streben wird, sich vorzustellen oder zu erinnern (III. L. 9).

Z. Daher kommt es, dass die Seele das sich vorzustellen scheut, was die Kraft ihrer selbst und die ihres Körpers mindert oder hemmt.[20]

E. Hieraus erhellt klar, was Liebe und was Hass ist. Die Liebe ist nämlich nur die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache, und der Hass

die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache. Man sieht daher, dass der Liebende nothwendig strebt, den geliebten Gegenstand gegenwärtig zu haben und zu erhalten, und dass umgekehrt der Hassende strebt, den gehassten Gegenstand zu entfernen und zu zerstören. Doch über dies Alles später ausführlicher. [21])

L. 14. *Wenn die Seele einmal durch zwei Affekte erregt gewesen ist, so wird, wenn sie später von einem derselben wieder erregt wird, sie auch von dem andern erregt werden.*

B. Wenn der menschliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich erregt gewesen ist, so wird die Seele, wenn sie später einen von diesen sich vorstellt, sofort auch des andern sich erinnern (II. L. 18). Aber die bildlichen Vorstellungen der Seele zeigen mehr die Erregungen dieses Körpers, als die Natur des fremden Körpers an (II. L. 16 Z. 2). Wenn deshalb der Körper und folglich auch die Seele (II. D. 3) von zwei Affekten auf einmal erregt worden ist, und sie später wieder von einem erregt wird, so wird sie auch von dem andern erregt werden. [22])

L. 15. *Jeder Gegenstand kann durch Zufall die Ursache einer Fröhlichkeit, einer Traurigkeit oder einer Begierde sein.*

B. Man nehme an, dass die Seele durch zwei Affekte zugleich erregt ist, nämlich durch einen, der ihre Kraft zu handeln weder vermehrt noch vermindert, und durch einen zweiten, der sie vermehrt oder vermindert (III. L. 1). Aus dem vorgehenden Lehrsatz erhellt, dass wenn die Seele später von jenem Affekte vermittelst seiner wahren Ursache erregt wird, der (nach der Annahme) für sich ihre Kraft zu denken weder mehrt noch mindert, sie sofort auch von dem andern erregt werden wird, welcher ihre Kraft zu denken mehrt oder mindert; d. h. die Seele wird fröhlich oder traurig erregt sein (III. L. 11 E.). Mithin wird jene Sache nicht für sich, sondern durch Zufall die Ursache der Fröhlichkeit oder Traurigkeit sein. Auf diese Weise lässt sich auch leicht zeigen, dass jener Gegenstand durch Zufall die Ursache einer Begierde sein kann.

Z. Deshalb allein, weil wir einen Gegenstand mit dem Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer betrachtet haben, können wir ihn lieben oder hassen, obgleich er nicht die wirkliche Ursache dieser Affekte ist.

B. Denn dies kommt allein davon (III. L. 14), dass die Seele, indem sie sich diesen Gegenstand später bildlich vorstellt, von dem Affekt der Freude oder Trauer erregt wird, d. h. dass die Macht der Seele und des Körpers vermehrt oder vermindert wird u. s. w. (III. L. 11 E.) und folglich, dass die Seele begehrt (III. L. 12) oder scheut, ihn sich vorzustellen (III. L. 13 Z), d. h. dass sie ihn liebt oder hasst (III. L. 13 E.).

E. Daraus ersieht man, wie es möglich ist, dass wir Manches lieben oder hassen, ohne dass uns eine Ursache dafür bekannt ist, sondern nur aus Sympathie oder Antipathie, wie man sagt. Hierher gehören auch die Gegenstände, welche uns blos deshalb mit Freude oder Trauer erfüllen, weil sie eine Aehnlichkeit mit den Gegenständen haben, welche in uns dieselben Affekte zu erregen pflegen, wie ich im folgenden Lehrsatz zeigen werde. Ich weiss allerdings, dass die Schriftsteller, welche zuerst diese Worte Sympathie und Antipathie eingeführt haben, damit gewisse geheime Eigenschaften der Dinge haben bezeichnen wollen; dennoch glaube ich, wird es mir erlaubt sein, unter diesen Worten auch bekannte oder offenbare Eigenschaften zu verstehen. [23])

L. 16. *Deshalb allein, weil wir uns vorstellen, dass ein Gegenstand einige Aehnlichkeit mit einem andern hat, welcher die Seele fröhlich oder traurig zu erregen pflegt, werden wir diesen Gegenstand lieben oder hassen, obgleich das, worin beide ähnlich sind, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist.*

B. Das, was dem Gegenstande ähnlich ist, haben wir (nach der Annahme) in diesem Gegenstande selbst mit dem Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit betrachtet; mithin wird, wenn die Seele von dessen Bilde erregt wird (III. L. 14), sie sofort auch von diesem oder jenem Affekt erregt werden; deshalb wird auch der zweite Gegenstand, an dem wir dasselbe Aehnliche bemerken, durch Zufall die Ursache der Fröhlichkeit oder Trauer werden (III. L. 15); deshalb werden wir den Gegenstand lieben oder hassen,

wenn auch das, worin er dem andern ähnlich ist, nicht die wirkende Ursache dieser Affekte ist. (III. L. 15. Z.). [24])

L. 17. *Wenn ein Gegenstand, welcher uns mit dem Affekt der Traurigkeit zu erfüllen pflegt, uns eine Aehnlichkeit mit einem andern zu haben scheint, der uns mit dem gleich starken Affekt der Fröhlichkeit zu erfüllen pflegt, so werden wir diesen Gegenstand zugleich hassen und lieben.*

B. Denn dieser Gegenstand ist nach der Annahme für sich die Ursache der Traurigkeit, und soweit wir ihn mit diesem Affekte uns vorstellen, hassen wir ihn. Soweit er ausserdem, nach unserer Vorstellung, etwas Aehnliches mit einem andern hat, welcher uns mit einem gleich starken Affekt der Fröhlichkeit zu erfüllen pflegt, werden wir ihn mit gleich starker Fröhlichkeit lieben (III. L. 16), und daher werden wir ihn zugleich hassen und lieben.

E. Dieser Zustand der Seele, welcher nämlich aus zwei gegensätzlichen Affekten entspringt, heisst das Schwanken der Seele; es bezieht sich auf die Affekte, wie der Zweifel auf die Vorstellungen (II. L. 44 E.). Auch unterscheidet sich das Schwanken und Zweifeln der Seele nur nach dem Mehr oder Weniger. Es ist aber zu bemerken, dass ich im vorgehenden Lehrsatze diese Schwankung der Seele aus Ursachen abgeleitet habe, wovon die eine durch sich den einen Affekt und die andere durch Zufall den andern Affekt verursacht hat. Ich habe dies deshalb gethan, weil ich sie so leichter aus dem Vorgehenden ableiten konnte; aber ich leugne deshalb nicht, dass die Schwankungen der Seele meistenstheils von einem Gegenstande entstehen, welcher die wirkende Ursache von beiden Affekten ist. Denn der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Einzeldingen verschiedener Natur (II. H. 1). Deshalb kann er von ein und demselben Körper auf sehr verschiedene Weise erregt werden (II. L. 13, A. 1. Ln. 3), und umgekehrt, weil ein und derselbe Gegenstand auf viele Weise erregt werden kann, so wird er auch auf viele verschiedene Weise denselben Körpertheil erregen können. Hieraus kann man leicht annehmen, dass ein und derselbe Gegenstand die Ursache vieler und entgegengesetzter Affekte abgeben kann. [25])

L. 18. *Der Mensch wird durch das Bild eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit demselben Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer behaftet, wie aus dem Bilde eines gegenwärtigen Dinges.*

B. So lange ein Mensch von dem Bilde eines Dinges erregt ist, so lange wird er es als gegenwärtig betrachten, wenn es auch nicht existirt (II. L. 17 Z.). Und er nimmt es nicht als gegenwärtig oder zukünftig, wenn nicht dessen Bild mit dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Zeit verknüpft ist (II. L. 44 E.). Deshalb ist das Bild des Dinges, für sich allein betrachtet, das gleiche, mag es auf die zukünftige oder vergangene Zeit, oder auf die Gegenwart bezogen werden, d. h. der Zustand des Körpers oder der Affekt ist derselbe, gleichviel, ob das Bild das eines vergangenen, kommenden oder gegenwärtigen Dinges ist (II. L. 16 Z. 2). Daher ist der Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer derselbe, mag das Bild das eines vergangenen oder kommenden oder gegenwärtigen Dinges sein.

E. Ich nenne hier ein Ding insofern vergangen oder zukünftig, als wir von demselben erregt gewesen sind oder erregt werden, z. B. insofern wir ein Ding gesehen haben oder sehen werden; insofern es uns gestärkt hat oder stärken wird; insofern es uns verletzt hat oder verletzen wird. Insoweit wir nämlich das Ding so uns vorstellen, insoweit bejahen wir seine Existenz, d. h. der Körper wird durch keinen Affekt erregt, welcher die Existenz des Dinges ausschliesst, und deshalb wird der Körper durch das Bild dieses Dinges ebenso erregt, als wenn das Ding selbst gegenwärtig wäre. Da es indessen gewöhnlich ist, dass viel erfahrene Menschen schwanken, so lange sie eine Sache als zukünftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang meistentheils zweifeln (II. L. 44 E.), so kommt es, dass die aus solchen Bildern entstehenden Affekte nicht sehr beharrlich sind, sondern meistens durch die Bilder anderer Gegenstände gestört werden, bis die Menschen über den Ausgang der Sache mehr Gewissheit erlangen.[26])

E. 2. Aus dem eben Gesagten erhellt, was die Hoffnung, die Furcht, die Zuversicht, die Verzweiflung, die Freude und die Gewissensbisse sind. Die Hoffnung ist

nämlich nichts Anderes, als die unbeständige Fröhlichkeit, welche aus dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Sache entspringt, über deren Erfolg wir zweifeln. Die Furcht ist dagegen eine unbeständige Traurigkeit, welche aus dem Bild einer zweifelhaften Sache entspringt. Wird der Zweifel bei diesen Affekten gehoben, so verwandelt sich die Hoffnung in Zuversicht und die Furcht in Verzweiflung, d. h. in eine Fröhlichkeit oder eine Trauer, welche aus dem Bilde einer Sache entsprungen ist, welche wir gefürchtet oder gehofft haben. Die Freude ist ferner eine Fröhlichkeit, welche aus dem Bilde einer vergangenen Sache entsprungen ist, über deren Erfolg wir zweifelten. Die Gewissensbisse sind eine Trauer, welche der Freude entgegengesetzt ist. [27])

L. 19. *Wenn man sich vorstellt, dass das, was man liebt, zerstört wird, wird man sich betrüben; stellt man sich aber vor, dass es erhalten wird, so wird man fröhlich sein.*

B. Die Seele strebt soviel als möglich, sich dasjenige vorzustellen, was des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt (III. L. 12), d. h. das, was sie liebt (III. L. 12 E.). Aber die bildliche Vorstellungskraft wird von dem unterstützt, was die Existenz der Sache setzt, und umgekehrt gehemmt von dem, was die Existenz der Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb unterstützen die Bilder der Dinge, welche die Existenz des geliebten Gegenstandes setzen, das Streben der Seele, sich den geliebten Gegenstand vorzustellen, d. h. sie erfüllen die Seele mit Fröhlichkeit (III. L. 11 E.). Umgekehrt wird das, was die Existenz des geliebten Gegenstandes ausschliesst, dasselbe Streben der Seele hemmen, d. h. die Seele mit Trauer erfüllen (III. L. 11 E.). Wer also sich einbildet, dass das, was er liebt, zerstört wird, wird sich betrüben u. s. w. [28])

L. 20. *Wenn man sich vorstellt, dass das, was man hasst, zerstört wird, so wird man fröhlich sein.*

B. Die Seele strebt sich das vorzustellen (III. L. 13), was die Existenz der Dinge, welche des Körpers Macht zu handeln mindern oder beschränken, ausschliesst, d. h.

sie strebt sich das vorzustellen (III. L. 13 E.), was die Existenz der Dinge, welche sie hasst, ausschliesst. Folglich unterstützt das Bild eines Dinges, welches die Existenz desjenigen, was die Seele hasst, ausschliesst, dieses Streben der Seele, d. h. sie erfüllt die Seele mit Fröhlichkeit (III. L. 11 E.). Folglich wird der sich freuen, welcher sich vorstellt, dass das, was er hasst, zerstört wird. [29])

L. 21. *Wer das, was er liebt, sich vorstellt als von Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt, wird ebenfalls von Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt; und beide Affekte werden in dem Liebenden grösser oder kleiner sein, je nachdem beide in dem geliebten Gegenstande grösser oder kleiner sind.*

B. Die Bilder der Dinge, welche die Existenz des geliebten Gegenstandes setzen (III. L. 9), unterstützen das Streben der Seele, den geliebten Gegenstand sich vorzustellen. Die Fröhlichkeit setzt aber die Existenz des fröhlichen Gegenstandes, und zwar um so mehr, je grösser der Affekt der Fröhlichkeit ist; denn er ist ein Uebergang zu höherer Vollkommenheit (III. L. 11 E.). Deshalb unterstützt das Bild des Frohseins des geliebten Gegenstandes in dem Liebenden das Streben seiner Seele, d. h. es erfüllt den Liebenden mit Fröhlichkeit (III. L. 11 E.), und zwar mit um so stärkerer, je stärker dieser Affekt in dem geliebten Gegenstand ist. Dies war das Erste.

Ferner wird ein Gegenstand insoweit zerstört, als er von Traurigkeit erfüllt ist, und zwar um so mehr, je grösser die Traurigkeit ist (III. L. 11 E.). Folglich wird der, welcher sich vorstellt, dass das, was er liebt, mit Traurigkeit erfüllt ist, ebenfalls von Traurigkeit erfüllt werden, und von um so grösserer, je grösser die Traurigkeit in dem geliebten Gegenstande ist. [30])

L. 22. *Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand die Sache, welche wir lieben, mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir von Liebe zu ihm erfüllt werden. Wenn wir uns aber vorstellen, dass er die Sache mit Traurigkeit erfüllt, so werden wir dagegen von Hass gegen ihn erfüllt werden.*

B. Wer einen Gegenstand, welchen wir lieben, mit Fröhlichkeit oder Traurigkeit erfüllt, der erfüllt auch uns

selbst mit Fröhlichkeit oder Traurigkeit, insofern wir nämlich den geliebten Gegenstand uns von Fröhlichkeit oder Traurigkeit erfüllt vorstellen (III. L. 21). Aber es wird angenommen, dass diese Fröhlichkeit oder Trauer in uns besteht in Begleitung der Vorstellung einer fremden Ursache. Deshalb werden wir von Liebe oder Hass gegen den erfüllt werden, von dem wir uns vorstellen, dass er den Gegenstand, welchen wir lieben, mit Fröhlichkeit oder Trauer erfülle (III. L. 13 E.). [31])

E. Der Lehrsatz 21 erklärt, was das Mitleiden ist; man kann es definiren als die Traurigkeit, welche aus eines Andern Schaden entsprungen ist. Dagegen weiss ich nicht, mit welchem Namen die Fröhlichkeit bezeichnet werden soll, welche aus eines Andern Wohlsein entspringt. Man nennt ferner die Liebe für den, der einem Andern wohlgethan hat, Gunst, und dagegen den Hass gegen den, der einem Andern Uebles gethan hat: Erbitterung. Endlich ist zu bemerken, dass man nicht blos mit dem Gegenstande Mitleid hat, den man liebt (III. L. 21), sondern auch mit dem, für den man vorher von keinem Affekte erfüllt gewesen ist, sofern man nur den Gegenstand sich ähnlich erachtet (wie ich später zeigen werde). Wir sind daher auch dem günstig gesinnt, welcher einem uns ähnlichen Gegenstande Gutes gethan hat, und sind umgekehrt auf den erbittert, welcher einem solchen Uebles zugefügt hat. [32])

L. 23. *Wer sich vorstellt, dass das, was er hasst, von Trauer erfüllt ist, wird fröhlich sein; umgekehrt, wenn er sich vorstellt, dass es von Fröhlichkeit erfüllt ist, wird er sich betrüben. Jeder dieser Affekte wird gross oder klein sein, je nachdem der entgegengesetzte in dem gehassten Gegenstande gross oder klein ist.*

B. Soweit der gehasste Gegenstand von Traurigkeit erfüllt ist, wird er zerstört, und zwar um so mehr, je grösser die Traurigkeit ist (III. L. 11 E.). Wer also sich vorstellt, dass ein gehasster Gegenstand von Traurigkeit erfüllt ist, wird umgekehrt von Freude erfüllt werden (III. L. 20), und zwar um so mehr, je grösser er sich die Trauer in dem gehassten Gegenstande vorstellt. Dies war das Erste. Ferner setzt die Fröhlichkeit die Existenz des fröhlichen Gegenstandes (III. L. 11 E.),

und um so mehr, je grösser sie vorgestellt wird. Wenn Jemand sich vorstellt, dass der, den er hasst, von Fröhlichkeit erfüllt ist, so wird diese Vorstellung sein Streben hemmen (III. L. 13), d. h. der Hassende wird von Traurigkeit erfüllt sein (III. L. 11 E.).

E. Diese Fröhlichkeit kann kaum eine feste und vom Kampf der Seele freie sein. Denn (wie ich in L. 27 zeigen werde) soweit Jemand einen ihm ähnlichen Gegenstand als von Trauer erfüllt sich vorstellt, muss er traurig werden, und umgekehrt, wenn er sich denselben fröhlich vorstellt. Hier ist indess nur der Hass in Betracht zu ziehen. [33])

L. 24. *Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand einen Gegenstand, den wir hassen, mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir auch mit Hass gegen ihn erfüllt. Wenn wir uns umgekehrt vorstellen, dass er diesen Gegenstand mit Trauer erfüllt, so werden wir mit Liebe gegen ihn erfüllt.*

B. Dieser Lehrsatz wird ebenso bewiesen, wie Lehrsatz 22.

E. Dieser und ähnliche Affekte des Hasses gehören zum Neid, welcher mithin nur der Hass selbst ist, insofern er einen Menschen so bestimmt, dass er sich über das Uebel eines Andern erfreut und über sein Gutes betrübt. [34])

L. 25. *Wir streben von uns und von dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen, von dem wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllen werde; und umgekehrt Alles das zu verneinen, von dem wir uns vorstellen, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Trauer erfüllen werde.*

B. Was einem geliebten Gegenstande Fröhlichkeit oder Trauer bringend vorgestellt wird, erfüllt uns mit Fröhlichkeit oder Trauer (III. L. 21). Aber die Seele strebt nach Möglichkeit sich das vorzustellen, was uns mit Fröhlichkeit erfüllt (III. L. 21), d. h. dies als gegenwärtig zu betrachten (II. L. 17 Z.). Umgekehrt streben wir von dem, was uns mit Trauer erfüllt, die Existenz zu beseitigen (III. L. 13). Deshalb werden wir von uns und dem geliebten Gegenstande Alles zu bejahen streben, von

dem vorgestellt wird, dass es uns oder den geliebten Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllt, und umgekehrt.[35])

L. 26. *Wir streben, von einem Gegenstande, den wir hassen, Alles zu bejahen, was ihn nach unserer Meinung mit Trauer erfüllt, und umgekehrt das zu verneinen, was ihn nach unserer Meinung mit Fröhlichkeit erfüllt.*

B. Dieser Lehrsatz folgt ebenso aus III. L. 23, wie der vorgehende aus III. L. 21.[36])

E. Hieraus erhellt, dass ein Mensch von sich und einem geliebten Gegenstande mehr hält, als recht ist, und umgekehrt von einem Gegenstande, den er hasst, weniger hält, als recht ist. Diese Vorstellung heisst in Bezug auf den Menschen, der mehr, als recht ist, von sich hält, Stolz und ist eine Art von Wahnsinn, weil der Mensch mit offenen Augen träumt, dass er Alles vermag, was er in der blossen Einbildung erreicht. Er behandelt deshalb dies Alles wie wirkliche Dinge und ist überglücklich darüber, so lange er sich das nicht vorstellen kann, was dessen Existenz ausschliesst und seine Macht zu handeln beschränkt. Der Stolz ist also eine Fröhlichkeit, welche daraus entsprungen ist, dass der Mensch mehr, als recht ist, von sich hält. Ferner nennt man die Fröhlichkeit, welche daraus entsteht, dass man von Einem mehr, als recht ist, hält, Ueberschätzung und die, welche daraus entsteht, dass man weniger, als recht ist, von ihm hält, Verachtung.[37])

L. 27. *Wenn wir uns vorstellen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand, für den wir keinen Affekt gehegt haben, mit einem Affekt erfüllt werde, so werden wir mit dem gleichen Affekte erfüllt.*

B. Die Bilder der Gegenstände sind Zustände des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen fremde Körper als uns gegenwärtig darstellen (II. L. 17 E.), d. h. die Natur unseres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des fremden Körpers enthalten (II. L. 16). Wenn also die Natur des fremden Körpers der Natur unseres Körpers ähnlich ist, so wird unsere Vorstellung des fremden Körpers die Erregung unseres Körpers umfassen, welche der Erregung des fremden Körpers ähnlich ist. Wenn wir uns also vorstellen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand von einem Affekte

erregt ist, so wird diese Vorstellung eine Erregung unseres Körpers ausdrücken, welche diesem Affekte ähnlich ist. Wenn wir uns mithin vorstellen, dass ein uns ähnlicher Gegenstand von einem Affekt erfüllt sei, so werden wir von einem diesem ähnlichen Affekte erfüllt. Wenn wir den uns ähnlichen Gegenstand hassen, so werden wir von dem entgegengesetzten Affekte und nicht von dem gleichen erfüllt (III. L. 23).

E. Diese Nachfolge ähnlicher Affekte heisst, wenn sie auf die Traurigkeit bezogen wird, Mitleiden (III. L. 22 E.), auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche mithin nichts Anderes ist, als die Begierde nach einem Gegenstande, die in uns daraus entspringt, dass wir uns vorstellen, Andere uns Aehnliche haben dieselbe Begierde. [38])

Z. 1. Wenn wir uns vorstellen, dass Jemand, der uns gleichgültig ist, einen uns ähnlichen Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllt, so werden wir ihn lieben. Wenn er umgekehrt nach unserer Meinung ihn mit Traurigkeit erfüllt, so werden wir ihn hassen.

B. Dies wird auf dieselbe Weise aus dem vorgehenden Lehrsatz bewiesen, wie III. L. 22 u. III. L. 21.

Z. 2. Wir können einen Gegenstand, den wir bemitleiden, nicht deshalb hassen, weil sein Elend uns mit Traurigkeit erfüllt.

B. Denn wenn wir ihn deshalb hassen könnten, so würden wir uns an seiner Traurigkeit erfreuen (III. L. 23), was gegen die Voraussetzung ist.

Z. 3. Einen Gegenstand, den wir bemitleiden, streben wir, so viel wir können, von dem Elend zu befreien.

B. Das, was den Gegenstand unseres Mitleidens mit Trauer erfüllt, erfüllt auch uns mit gleicher Trauer (III. L. 27), deshalb werden wir streben, Alles, was die Existenz desselben aufhebt oder es zerstört, in uns wach zu rufen (III. L. 13), d. h. wir werden es zu zerstören verlangen oder zu dessen Zerstörung bestimmt werden; folglich werden wir einen Gegenstand, den wir bemitleiden, von seinem Elend zu befreien suchen.

E. Dieser Wille oder dieses Verlangen wohlzuthun, welches daraus entsteht, dass wir einen Gegenstand, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, bemitleiden, heisst Wohlwollen, welches daher nichts Anderes ist, als ein

aus Mitleid entspringendes Begehren. Uebrigens sehe man in Betreff der Liebe und des Hasses gegen den, welcher einem uns ähnlichen Gegenstande Gutes oder Uebles zugefügt hat, die Erläuterung zu III. L. 22.[39])

L. 28. *Alles, was nach unserer Vorstellung zur Fröhlichkeit führt, streben wir zu unterstützen, dass es sich verwirkliche; was aber nach unserer Vorstellung diesem widerstrebt und zur Traurigkeit führt, das streben wir zu entfernen oder zu zerstören.*

B. Was nach unserer Vorstellung zur Fröhlichkeit führt, das streben wir nach Möglichkeit vorzustellen (III. L. 12), d. h. wir werden nach Möglichkeit streben, es als gegenwärtig oder wirklich existirend zu betrachten (II. L. 17). Aber das Streben oder Vermögen der Seele im Denken ist von Natur gleich und gleichzeitig mit dem Streben oder Vermögen des Körpers zu handeln (II. L. 7 Z. L. 11 Z.). Wir streben daher unbedingt dahin, dass es existirt; d. h. wir begehren und bezwecken es (was nach E. zu III. L. 9 dasselbe ist). Dies war das Erste. Wenn wir ferner das, was wir für die Ursache der Traurigkeit halten, d. h. das, was wir hassen (III. L. 13 E.), für zerstört halten, so werden wir fröhlich sein (III. L. 20). Wir werden deshalb streben, es zu zerstören (nach dem ersten Theil dieses Beweises) oder von uns zu entfernen (III. L. 13), damit wir es nicht als gegenwärtig betrachten. Dies war das Zweite. Daher streben wir, dass Alles, was zur Fröhlichkeit u. s. w.[40])

L. 29. *Wir werden auch streben, Alles das zu thun, was nach unserer Meinung die Menschen mit Fröhlichkeit betrachten, und umgekehrt das zu thun vermeiden, was die Menschen nach unserer Vorstellung verabscheuen.* (Unter Menschen verstehe ich hier und im Folgenden solche, die für uns gleichgültig sind.)

B. Wenn wir uns vorstellen, dass Menschen etwas lieben oder hassen, so werden wir es aus diesem Grunde ebenfalls lieben oder hassen (III. L. 27), d. h. wir werden aus diesem Grunde an der Gegenwart derselben Sache uns erfreuen oder betrüben (III. L. 15 E.). Wir werden daher streben, Alles das zu thun, was die Menschen nach

unserer Meinung lieben oder mit Fröhlichkeit (III. L. 28) betrachten. [41])

E. Dieses Streben, etwas zu thun oder zu unterlassen, blos um den Menschen zu gefallen, heisst Ehrgeiz, vorzüglich wenn wir mit solcher Heftigkeit der Menge zu gefallen streben, dass wir zu unserem oder Anderer Schaden etwas thun oder unterlassen; anderen Falls pflegt es Humanität genannt zu werden. Ferner nenne ich die Fröhlichkeit, mit der wir uns die Handlungen eines Anderen vorstellen, durch welche er uns zu erfreuen gestrebt hat, Lob; aber die Traurigkeit, mit welcher wir die Handlung desselben verabscheuen, Tadel. [42])

L. 30. *Wenn Jemand etwas gethan hat, was nach seiner Meinung Andere mit Fröhlichkeit erfüllt, so wird er mit Fröhlichkeit erfüllt werden, begleitet von der Vorstellung seiner selbst als Ursache, oder er wird sich selbst mit Fröhlichkeit betrachten. Wenn er dagegen etwas gethan hat, was nach seiner Meinung die Anderen mit Trauer erfüllt, so wird er sich selbst mit Trauer betrachten.*

B. Wer nach seiner Meinung die Anderen mit Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt, wird dadurch selbst fröhlich oder traurig (III. L. 27). Da aber der Mensch durch die Erregungen, welche ihn zum Handeln bestimmen, seiner selbst bewusst wird (II. L. 19 und 23), so wird auch der, welcher etwas gethan hat, was nach seiner Meinung die Andern mit Fröhlichkeit erfüllt, auch selbst mit Fröhlichkeit und dem Bewusstsein seiner als Ursache erfüllt werden, d. h. er wird sich selbst mit Fröhlichkeit betrachten, und umgekehrt.

E. Da die Liebe die Fröhlichkeit in Begleitung der Vorstellung einer fremden Ursache und der Hass eine Traurigkeit in Begleitung einer fremden Ursache ist (III. L. 13. E.), so wird diese Fröhlichkeit oder Trauer eine Art der Liebe oder des Hasses sein. Weil aber Liebe und Hass auf fremde Gegenstände sich beziehen, so werden diese Affekte andere Namen erhalten, nämlich die Fröhlichkeit begleitet von der Vorstellung einer äusseren Ursache den Namen Ruhmgefühl und die diesem entgegengesetzte Traurigkeit den Namen Scham. Ich meine damit den

Fall, wo die Fröhlichkeit oder Traurigkeit daraus entspringt, dass der Mensch sich gelobt oder getadelt glaubt; sonst nenne ich die Fröhlichkeit, in Begleitung der Vorstellung einer äussern Ursache, Selbstzufriedenheit, und die ihr entgegengesetzte Traurigkeit Reue. Weil es endlich möglich ist (II. L. 17. Z.), dass die Fröhlichkeit, mit welcher Jemand Andere zu erfüllen meint, eine blos eingebildete ist, und Jeder von sich Alles das vorzustellen strebt, was ihn nach seiner Meinung mit Fröhlichkeit erfüllt (III. L. 25), so kann es leicht kommen, dass der Ruhmsüchtige stolz wird und meint, er sei Allen angenehm, während er Allen lästig ist. [43])

L. 31. *Wenn wir meinen, dass ein Anderer etwas liebt, begehrt oder hasst, was wir selbst lieben, begehren oder hassen, so werden wir diesen Gegenstand um so beharrlicher lieben u. s. w. Wenn wir aber glauben, dass der Andere das, was wir lieben, verabscheut oder umgekehrt, so werden wir ein Schwanken der Seele erleiden.*

B. Blos deshalb, weil ein Anderer nach unserer Meinung etwas liebt, werden wir es auch lieben (III. L. 27). Es ist aber angenommen, dass wir es schon ohnedem lieben, folglich tritt der Liebe eine neue Ursache hinzu, welche sie verstärkt, und wir werden daher das, was wir lieben, deshalb um so beharrlicher lieben. Ferner werden wir deshalb, weil nach unserer Meinung ein Anderer etwas verabscheut, es ebenfalls verabscheuen (III. L. 27). Nehmen wir nun an, dass wir zu gleicher Zeit es lieben, so werden wir zu gleicher Zeit es lieben und verabscheuen oder in einem Schwanken der Seele uns befinden (III. L. 17. E.).

Z. Aus diesem und dem Lehrsatz 28 folgt, dass Jeder, so viel er kann, strebt, dass Alle das lieben, was er liebt, und hassen, was er hasst; deshalb sagt der Dichter:

Hoffen zugleich und fürchten zugleich muss Jeder, der liebt,
Eisern ist, wer das Herz liebt, das ein Andrer verliess.

E. Dieses Streben, dass Alle das billigen, was man liebt oder hasst, ist in Wahrheit der Ehrgeiz (III. L. 29 E.).

Daher sehen wir, dass Jeder von Natur verlangt, die Andern sollen nach seinem Sinne leben. Wenn dies Alle in gleicher Weise verlangen, so sind sie Alle sich gleich hinderlich; und wenn Alle von Allen gelobt oder geliebt sein wollen, so werden sie einander hassen. [44])

L. 32. *Wenn Jemand nach unserer Meinung sich einer Sache erfreut, die nur Einer besitzen kann, so werden wir dahin streben, dass Jener der Sache sich nicht bemächtigt.*

B. Blos deshalb, weil ein Anderer nach unserer Meinung an einer Sache sich erfreut, werden wir sie lieben und streben, uns ihrer zu erfreuen (III. L. 27. Z. 1). Aber dieser Fröhlichkeit steht nach unserer Meinung entgegen (wie vorausgesetzt worden ist), dass Jener sich derselben Sache erfreut; deshalb werden wir dahin streben, dass er sich ihrer nicht bemächtigt (III. L. 28).

E. Man versteht hieraus, weshalb die Natur der Menschen meistentheils so beschaffen ist, dass sie die bemitleiden, denen es schlecht geht, und die beneiden, denen es gut geht, und zwar mit um so grösserem Hass, je mehr sie den Gegenstand lieben, dessen ein Anderer nach ihrer Meinung sich bemächtigt (III. L. 32). Man versteht ferner, wie aus derselben Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, welche die Menschen mitleidig macht, auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind. Wenn wir die Erfahrung zu Rathe ziehen wollen, so sehen wir, dass sie dies Alles bestätigt; besonders wenn wir auf die Zeit unserer Jugend zurücksehen. Denn man sieht, dass Knaben, weil ihr Körper fortwährend wie im Gleichgewicht sich befindet, blos deshalb lachen oder weinen, weil sie Andere lachen oder weinen sehen; ebenso wollen sie das gleich nachahmen, was sie Andere thun sehen, und ebenso begehren sie Alles, was nach ihrer Vorstellung Andere ergötzt. Der Grund ist, weil die Bilder der Dinge, wie erwähnt, die eigenen Erregungen oder Zustände des menschlichen Körpers sind, mittelst welcher der menschliche Körper von fremden Ursachen erregt und veranlasst wird, dies oder jenes zu thun. [45])

L. 33. *Wenn wir einen uns ähnlichen Gegen*

stand lieben, so streben wir nach Möglichkeit zu bewirken, dass er uns wieder liebt.

B. Wir streben, einen geliebten Gegenstand, vor den übrigen, möglichst uns bildlich vorzustellen (III. L. 12.) Wenn der Gegenstand also uns ähnlich ist, so werden wir streben, ihn vor den übrigen mit Fröhlichkeit zu erfüllen (III. L. 29); oder wir werden nach Möglichkeit zu bewirken streben, dass der geliebte Gegenstand mit Fröhlichkeit erfüllt werde, begleitet von der Vorstellung unserer selbst, d. h., dass er uns wieder liebe (III. L. 13. E.) [46]

L. 34. *Je grösser der Affekt ist, von dem ein geliebter Gegenstand nach unserer Meinung für uns erfüllt ist, desto mehr werden wir von Ruhmgefühl erfüllt sein.*

B. Wir streben soviel als möglich, dass der geliebte Gegenstand uns wieder liebe (III. L. 33), d. h., dass der geliebte Gegenstand mit Fröhlichkeit sich erfülle, unter Begleitung der Vorstellung von uns. Je grösser daher die Fröhlichkeit ist, von der wir den geliebten Gegenstand durch uns als Ursache erfüllt halten, desto mehr wird dieses Streben befördert, d. h. mit desto grösserer Fröhlichkeit werden wir erfüllt (III. L. 11. E.). Wenn wir deshalb uns freuen, weil wir einen Andern, uns Aehnlichen, mit Fröhlichkeit erfüllt haben, so werden wir uns selbst mit Fröhlichkeit betrachten (III. L. 30). Je grösser also der Affekt ist, von dem, nach unserer Meinung, der geliebte Gegenstand für uns erfüllt ist, mit desto grösserer Fröhlichkeit werden wir uns selbst betrachten, oder ein um so grösseres Ruhmgefühl werden wir empfinden (III. L. 30. E.) [47]

L. 35. *Wenn Jemand sich vorstellt, dass der geliebte Gegenstand sich mit einem Andern in gleicher oder engerer Freundshhaft verbindet, als in der er den geliebten Gegenstand besessen hat, so wird er den geliebten Gegenstand hassen und den Andern beneiden.*

B. Je grösser die Liebe ist, von der wir den geliebten Gegenstand für uns erfüllt glauben, desto mehr werden wir uns von Ruhm erfüllt fühlen (III. L. 34)

d. h. uns erfreuen (III. L. 30. E.). Deshalb werden wir so viel als möglich streben, uns vorzustellen, dass der geliebte Gegenstand mit uns am engsten verbunden ist. Dieses Streben oder Verlangen wird gesteigert, wenn wir glauben, dass der Andere dasselbe begehrt (III. L. 31). Aber es ist vorausgesetzt, dass dieses Streben oder Verlangen von dem Bilde des geliebten Gegenstandes unter Begleitung der Vorstellung dessen, mit dem er sich verbindet, gehemmt werde; wir werden also deshalb traurig sein (III. L. 11. E.) unter Begleitung der Vorstellung des geliebten Gegenstandes als Ursache und zugleich unter Begleitung des Bildes des Andern; d. h. wir werden den geliebten Gegenstand hassen und zugleich den Andern hassen (III. L. 13. E; L. 15. Z.), den wir beneiden werden, weil er sich an dem geliebten Gegenstande erfreut (III. L. 23).

E. Dieser mit Neid verbundene Hass gegen den geliebten Gegenstand heisst Eifersucht, welche mithin nichts Anderes ist, als ein Schwanken der Seele, aus Liebe und Hass zugleich entspringend, unter Begleitung des Andern den man beneidet. Ueberdem wird dieser Hass gegen den geliebten Gegenstand nach Verhältniss der Fröhlichkeit um so grösser sein, je mehr der Eifersüchtige aus der gegenseitigen Liebe des geliebten Gegenstandes erregt zu sein pflegte, und je mehr er auch von dem Affekt gegen den ergriffen war, der nach seiner Vorstellung den geliebten Gegenstand mit sich verbinden will. Denn wenn er diesen hasste, so wird er auch den geliebten Gegenstand hassen (III. L. 24), weil er sich vorstellt, dass dieser sich dessen erfreut, den er hasst, und auch deshalb (III. L. 15. Z.), weil er genöthigt ist, mit dem Bilde des geliebten Gegenstandes das Bild des Gehassten zu verbinden, welcher Grund gewöhnlich bei der Liebe zu einer Frau stattfindet. Denn wer sich vorstellt, dass eine Frau, welche er liebt, sich einem Andern hingiebt, wird sich nicht blos betrüben, weil sein eigenes Begehren gehemmt ist, sondern er wird auch, weil er das Bild des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und Ausleerungen eines Andern verbinden muss, das Weib verabscheuen, wozu noch kommt, dass der Eifersüchtige nicht mit denselben Mienen von ihr empfangen wird, die

sie ihm sonst zeigte, wodurch der Liebende ebenfalls betrübt wird, wie ich gleich zeigen werde. [48])

L. 36. *Wer sich eines Gegenstandes erinnert, der ihn einmal erfreut hat, sucht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er das erste Mal sich dessen erfreut hat.*

B. Alles, was man zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande gesehen hat, wird mittelbar eine Ursache der Fröhlichkeit (III. L. 15), also wird er das Alles zugleich mit dem erfreuenden Gegenstande zu besitzen wünschen (III. L. 28), d. h. er wird den Gegenstand mit all den Umständen zu besitzen wünschen, unter denen er das erste Mal sich an demselben ergötzt hat.

Z. Wenn der Liebende deshalb den Mangel eines dieser Umstände bemerkt, so wird er traurig werden.

B. Denn soweit er diesen Mangel bemerkt, soweit stellt er sich etwas vor, was die Existenz dieses fehlenden Gegenstandes ausschliesst. Da er aber nach diesem Gegenstand oder Umstand aus Liebe verlangt (III. L. 36), so wird er sich betrüben, so weit er sich vorstellt, dass er fehlt (III. L. 19).

E. Diese Traurigkeit in Bezug auf etwas, was wir lieben, heisst Sehnsucht. [49])

L. 37. *Das Begehren, was aus Trauer oder Fröhlichkeit, aus Hass oder Liebe entsteht, ist um so stärker, je grösser dieser Affekt ist.*

B. Die Traurigkeit mindert oder hemmt des Menschen Macht zu handeln (III. L. 11. E.), d. h. sie mindert oder hemmt das Bestreben des Menschen, in seinem Sein zu beharren (III. L. 27); sie widerspricht deshalb diesem Streben (III. L. 5.), und das, was der von Traurigkeit erfüllte Mensch strebt, ist diese Traurigkeit zu entfernen. Aber je grösser die Trauer ist, einem desto grösseren Theile von des Menschen Macht zu handeln muss sie sich nothwendig entgegenstellen; je grösser also die Trauer ist, mit einer desto grössern Macht wird der Mensch streben, die Traurigkeit zu entfernen, d. h. mit desto grösserer Begierde oder Verlangen wird dieses geschehen (III. L. 9. E.). Weil ferner die Fröhlichkeit des Menschen Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt, so ist leicht auf

dieselbe Weise zu beweisen, dass der von Fröhlichkeit erfüllte Mensch nichts Anderes wünscht, als sie sich zu erhalten, und zwar um so heftiger, je grösser die Fröhlichkeit ist. Endlich folgt in derselben Weise, dass, da Hass und Liebe die eignen Affekte der Fröhlichkeit sind, das Streben, Verlangen oder die Begierde, welche aus letzterer entspringt, im Verhältniss des Hasses und der Liebe wachsen wird. [50])

L. 38. *Wenn Jemand einen geliebten Gegenstand anfängt zu hassen, so dass die Liebe ganz verschwindet, so wird er diesen Gegenstand bei gleicher Ursache stärker hassen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um so stärker, je grösser die Liebe vorher gewesen ist.*

B. Denn wenn Jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen beginnt, so werden mehrere seiner Bestrebungen gehemmt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn die Liebe ist eine Fröhlichkeit, welche der Mensch so viel als möglich sich zu erhalten strebt (III. L. 13. E. L. 28), und zwar dadurch, dass er den geliebten Gegenstand als gegenwärtig schaut (III. L. 28. E.) und ihn, so viel er kann, mit Freude erfüllt (III. L. 21). Dieses Streben ist um so grösser (III. L. 37), je grösser die Liebe und das Streben ist, dass der geliebte Gegenstand ihn wieder liebe (III. L. 33.)

Diese Bestrebungen werden durch den Hass des geliebten Gegenstandes gehemmt (III. L. 13. Z. L. 23), auch deshalb wird der Liebende (III. L. 11. E.) mit Trauer und um so mehr erfüllt werden, je grösser seine Liebe gewesen ist; d. h. ausser der Trauer, welche die Ursache des Hasses geworden ist, entsteht eine andere Trauer daraus; dass er den Gegenstand geliebt hat, und er wird deshalb den geliebten Gegenstand mit um so grösserer Trauer betrachten, d. h. er wird ihn mehr hassen (III. L. 13. E.), als wenn er ihn gar nicht geliebt hätte, und um so mehr, je grösser seine Liebe gewesen ist. [51])

L. 39. *Wer Jemand hasst, wird streben, ihm ein Uebel zuzuwenden, wenn er nicht fürchtet, dass ein grösseres Uebel daraus für ihn selbst entspringt; um-*

gekehrt wird der, welcher Jemand liebt, ihm nach demselben Gesetze wohl zu thun streben.

B. Jemand hassen heisst, ihn als die Ursache einer Traurigkeit sich vorstellen (III. L. 13. E.); deshalb wird der, welcher Jemand hasst, ihn zu entfernen oder zu vernichten streben (III. L. 28.). Wenn er jedoch daraus etwas Trauriges oder ein grösseres Uebel (was dasselbe ist) für sich befürchtet, und er glaubt, dies vermeiden zu können, wenn er dem Gehassten das beabsichtigte Uebel nicht zufügt, so wird er streben, dieses Uebel abzuhalten (III. L. 28), und zwar in stärkerem Grade (III. L. 27), als mit dem er das Uebel zufügen wollte; jenes wird deshalb, wie gesagt, die Oberhand behalten. Der zweite Theil des Beweises ist ebenso zu führen. Wer also Jemand hasst, wird u. s. w.

E. Unter Gut verstehe ich hier alle Arten der Fröhlichkeit und ferner, was zu ihr führt und was irgend ein Begehren befriedigt; unter Uebel dagegen alle Arten der Traurigkeit und vorzüglich das, was ein Begehren vergeblich macht. Denn ich habe oben gezeigt (III L. 9. E.), dass wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, sondern umgekehrt, weil wir etwas begehren, nennen wir etwas gut, und ebenso nennen wir das, was wir verabscheuen, ein Uebel. Deshalb bestimmt oder schätzt Jeder nach seinen Affekten, was gut, was schlecht, was besser, was schlechter, und endlich, was das Beste und das Schlechteste sei. So hält ein Geiziger den Ueberfluss an Silber für das Beste und dessen Mangel für das Schlimmste; der Ehrgeizige verlangt dagegen nach nichts so, als nach Ruhm, und umgekehrt scheut er nichts mehr, als Schande. Dem Neidischen ist ferner nichts angenehmer als das Unglück des Andern, und nichts lästiger, als das Glück desselben. So hält Jeder nach seinem Affekte eine Sache für gut oder schlecht, für nützlich oder schädlich. Uebrigens heisst der Affekt welcher den Menschen bestimmt, das nicht zu wollen, was er will, und das zu wollen, was er nicht will, Fürsorge. Diese ist mithin nichts Anderes, als die Furcht, insofern der Mensch dadurch bestimmt wird, ein kommendes Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (III. L. 28). Wenn das Uebel, was er fürchtet, die Schande ist, so heisst die Furcht Scham. Wenn endlich das Streben, ein kommendes

Uebel zu vermeiden durch die Furcht vor einem andern Uebel so gehemmt wird, dass der Mensch nicht weiss, welches er lieber will, so heisst diese Furcht: Bestürzung, namentlich, wenn die beiden gefürchteten Uebel zu den grossen gehören. [52])

L. 40. *Wer sich von Jemand für gehasst hält und glaubt, dass er ihm keine Ursache dazu gegeben habe, wird ihn ebenfalls hassen.*

B. Wer sich Jemand als von Hass erfüllt vorstellt, wird dadurch auch mit Hass erfüllt (III. L. 27), d. h. von einer Traurigkeit, welche von der Vorstellung einer äusseren Ursache begleitet ist (III. L. 13. E.). Er stellt sich aber keine andere Ursache seiner Traurigkeit vor (nach der Annahme), als Jenen, von dem er gehasst wird. Deshalb wird die Vorstellung, dass wir von Jemand gehasst werden, uns mit Trauer erfüllen, unter Begleitung der Vorstellung Jenes, der uns hasst; d. h. wir werden ihn ebenfalls hassen (III. L. 13. E).

E. Wenn man glaubt, dass man eine gerechte Ursache zum Hass gegeben habe, so wird man von Scham erfüllt (III. L. 30 u. E.). Doch geschieht dies selten (III. L. 25). Uebrigens kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch dadurch entstehen, dass aus dem Hass das Streben entsteht, dem Gehassten ein Uebel zuzufügen (III. L. 39). Wer also sich von einem Andern für gehasst hält, wird ihn als die Ursache eines Uebels oder einer Traurigkeit vorstellen, und er wird deshalb von einer Trauer ergriffen werden, d. h. von der Furcht unter Begleitung der Vorstellung dessen, von dem er gehasst wird, als Ursache; er wird ihn also wieder hassen

Z. 1. Wer glaubt, dass der Mensch, welchen er liebt, ihn hasst, wird von Hass und Liebe zugleich erfasst werden. Denn insofern er sich für gehasst hält, wird er bestimmt, ihn wieder zu hassen (III. L. 40); aber er liebt ihn nichts destoweniger, nach der Annahme; deshalb wird er von Hass und Liebe zugleich ergriffen sein. [53])

Z. 2. Wenn wir glauben, dass uns von Jemand, der uns bisher gleichgültig gewesen ist, aus Hass ein Uebel zugefügt worden sei, so werden wir sofort streben, ihm diese Uebel ebenfalls zuzufügen.

B. Wer glaubt, dass ein Anderer ihn hasst, wird

ihn wieder hassen (III. L. 40), und er wird streben, sich an Alles zu erinnern, was Jenen mit Traurigkeit erfüllen kann (III. L. 26), und er wird streben, ihm dies zuzufügen (III. L. 39). Aber das Erste, an das er sich erinnert, ist (nach der Voraussetzung) das Uebel, was ihm selbst von Jenen zugefügt worden; deshalb wird er sofort streben, ihm dieses auch zuzufügen.

E. Das Streben, dem, welchen wir hassen, ein Uebel zuzufügen, heisst Zorn; und das Streben, ein empfangenes Uebel zu vergelten, Rache.[54]

L. 41. *Wenn Jemand sich von einem Anderen für geliebt hält und glaubt, dazu keine Veranlassung gegeben zu haben* (was nach III. L. 15. Z. und L. 16. möglich ist), *so wird er ihn wieder lieben.*

B. Dieser Lehrsatz wird ebenso wie der vorgehende bewiesen; auch ist dessen Erläuterung zu beachten.

E. Wenn Jemand glaubt, dem Andern ein genügende Ursache zur Liebe gegeben zu haben, so wird er sich dessen rühmen (III. L. 30 mit E.), was häufiger geschieht (III. L. 25), und dessen Gegentheil, wie erwähnt, dann eintritt, wenn Jemand sich von einem Anderen für gehasst hält (III. L. 40. E.). Ferner heisst diese erwidernde Liebe und damit das Streben, dem gut zu thun (III. L. 39), der uns liebt, d. h. der uns gut zu thun sucht (III. L. 39), Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit. Hieraus erhellt, dass die Menschen weit bereiter zur Rache sind, als zur Erwiderung einer Wohlthat.

Z. Wer glaubt, dass der, welchen er hasst, ihn liebe, wird zugleich von Hass und Liebe ergriffen sein; dies wird ebenso wie der vorgehende Zusatz bewiesen.

E. Ueberwiegt der Hass, so wird er dem Liebenden ein Uebel zufügen, welcher Affekt Grausamkeit genannt wird, vorzüglich wenn man glaubt, dass der Liebende, nach der gewöhnlichen Meinung, keinen Grund zum Hass gegeben habe.[55]

L. 42. *Wenn Jemand aus Liebe oder in Hoffnung eines Ruhmgefühls einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, so wird er sich betrüben, wenn er sieht, dass diese mit undankbarem Sinn empfangen wird.*

B. Wer einen ihm ähnlichen Gegenstand liebt, wird

möglichst streben, dass dieser ihn wieder liebt (III. L. 33). Wer daher aus Liebe einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, thut es aus der Ursache, wieder geliebt zu werden, d. h. in Hoffnung eines Ruhmgefühls oder einer Fröhlichkeit (III. L. 34. L. 30. E.). Deshalb wird er möglichst streben, diese Ursache des Ruhmsgefühls sich vorzustellen oder als gegenwärtig zu schauen. Aber (nach der Voraussetzung) stellt er etwas Anderes vor, was die Existenz dieser Ursache ausschliesst; also wird er dadurch betrübt sein (III. L. 19). [56])

L. 43. *Der Hass wird durch Erwiderung des Hasses vergrössert und kann umgekehrt durch Liebe getilgt werden.*

B. Wenn Jemand glaubt, dass der, den er hasst, auch ihn hasst, so entsteht daraus ein neuer Hass (III. L. 40), während der erste noch fortbesteht (nach der Annahme). Wenn er dagegen glaubt, dass der Gehasste von Liebe gegen ihn erfüllt ist, so betrachtet er sich selbst mit Freude, so weit er sich dies vorstellt (III. L. 30), und insoweit wird er streben, ihm zu gefallen (III. L. 29), d. h. insoweit wird er streben, ihn nicht zu hassen oder nicht mit Traurigkeit zu erfüllen (III. L. 40). Dieses Streben wird gross oder klein sein nach dem Affekt, aus dem es entspringt (III. L. 37). Ist es grösser, als das aus dem Hass entsprungene oder als das Streben, den Gehassten mit Traurigkeit zu erfüllen (III. L. 26), so wird es überwiegen und den Hass in der Seele vertilgen.

L. 44. *Ein Hass, der durch die Liebe vollständig besiegt ist, geht in Liebe über, und diese Liebe ist dann grösser, als wenn kein Hass vorausgegangen wäre.*

B. Dieser Beweis geschieht in derselben Weise wie beim Lehrsatz III. 38. Denn wer einen Gegenstand, welchen er hasste, oder mit Traurigkeit zu betrachten pflegte, zu lieben anfängt, ist schon dadurch allein erfreut dass er liebt, und zu dieser in der Liebe enthaltenen Fröhlichkeit (III. L. 13. E. u. D.) tritt jene hinzu, welche daraus entspringt, dass das Streben, die Trauer zu entfernen, welche der Hass enthält, sehr unterstützt

wird, unter Begleitung der Vorstellung des Gehassten als Ursache (III. L. 37).

E. Obgleich die Sache sich so verhält, so wird doch Niemand begehren, einen Gegenstand deshalb zu hassen oder ihn mit Traurigkeit zu erfüllen, nur damit er selbst die erwähnte höhere Fröhlichkeit daraus geniesse; d. h. Niemand wird wünschen, dass ihm ein Schaden zugefügt werde, um der Hoffnung willen, diesen Schaden ersetzt zu erhalten, und Niemand wird sich eine Krankheit wünschen um der Hoffnung des Genesens willen. Denn Jeder wird immer streben, sein Dasein zu erhalten und die Traurigkeit möglichst fern zu halten. Wäre es indess möglich, dass ein Mensch begehrte, Jemand zu hassen, um ihm dann mit um so grösserer Liebe zugethan zu sein, so müsste er wünschen, ihn immer zu hassen. Denn je grösser der Hass gewesen ist, desto grösser wird die Liebe sein, und er wird deshalb immer wünschen, dass der Hass noch mehr wachse. Ebenso wird ein Mensch begehren, noch immer kränker zu werden, um eine grössere Freude aus der hergestellten Gesundheit später zu geniessen; er müsste deshalb streben, immer krank zu sein, was widersinnig ist (III. L. 6).[57]

L. 45. *Wenn Jemand glaubt, dass ein anderer ihm ähnlicher Gegenstand einen andern ihm ähnlichen Gegenstand, welchen er selbst liebt, hasst, so wird er jenen auch hassen.*

B. Denn der geliebte Gegenstand wird den, der ihn hasst, wieder hassen (III. L. 40), folglich wird der Liebende, welcher glaubt, dass Jemand den geliebten Gegenstand hasst, glauben, dass dadurch der geliebte Gegenstand von Hass, d. h. Traurigkeit erfüllt ist (III. L. 13 E.) und folglich wird er betrübt sein (III. L. 21), und zwar unter Begleitung der Vorstellung dessen, der den geliebten Gegenstand hasst, als Ursache, d. h. er wird diesen selbst hassen (III. L. 13. E.).[58]

L. 46. *Wenn Jemand von einem Andern, der anderen Standes, oder anderer Nation, mit Fröhlichkeit oder Trauer erfüllt worden ist, in Begleitung einer Vorstellung desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder der Nation als*

Ursache, so wird er nicht blos diesen, sondern alle Personen dieses Standes oder dieser Nation lieben oder hassen.

B. Der Beweis dieses Satzes erhellt aus III. L. 16.[59])

L. 47. *Die Fröhlichkeit, welche davon kommt, dass wir glauben, ein gehasster Gegestand werde zerstört oder mit einem Uebel behaftet, entsteht nicht ohne eine gewisse Traurigkeit der Seele.*

B. Dies erhellt aus III. L. 27, denn so weit wir glauben, dass ein uns ähnlicher Gegenstand von Traurigkeit erfüllt wird, werden wir selbst traurig.

E. Dieser Lehrsatz kann auch aus II. L. 17. Z. bewiesen werden. Denn so oft wir uns einer Sache erinnern, so werden wir sie als gegenwärtig auffassen, obgleich sie wirklich nicht existirt, und der Körper wird ebenso erregt werden. So lange daher das Andenken des Gegenstandes besteht, so lange wird der Mensch bestimmt, sie mit Traurigkeit zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während das Bild der Sache noch besteht, durch die Erinnerung jener Dinge gehemmt, welche deren Existenz ausschliessen; aber sie wird davon nicht aufgehoben. Der Mensch freut sich also nur insoweit, als diese Bestimmung gehemmt wird, und daher kommt es, dass diese Fröhlichkeit, welche aus dem Unglück einer gehassten Sache entspringt, so oft wiederkehrt, als wir uns derselben Sache erinnern. Denn wenn, wie gesagt, das Bild dieser Sache erweckt wird, so bestimmt es, weil es die Existenz derselben enthält, den Menschen, sie mit derselben Traurigkeit zu betrachten, mit der es früher geschah, als sie existirte. Weil indess der Mensch mit dem Bilde dieser Sache andere verbunden hat, welche die Existenz derselben ausschliessen, so wird diese Veranlassung zur Traurigkeit sofort gehemmt, und der Mensch ist wieder fröhlich, und zwar so oft, als sich dies wiederholt.

Dies ist auch die Ursache, weshalb man sich freut, so oft man sich eines vergangenen Uebels entsinnt, und weshalb die Erzählung von Gefahren, von denen man befreit worden ist, Freude macht. Denn wenn man sich eine Gefahr vorstellt, nimmt man sie als eine kommende

und wird dadurch zur Furcht bestimmt; aber diese Bestimmung wird wieder durch die Vorstellung der Befreiung gehemmt, welche sich mit der Vorstellung der Gefahr verknüpft hat, als man von ihr befreit worden ist; diese macht wieder sicher, und man ist wieder froh. [60])

L. 48. *Die Liebe und der Hass, z. B. gegen Peter, wird aufgehoben, wenn die Traurigkeit, welche dieser, und wenn die Fröhlichkeit, welche jene enthält, sich mit der Vorstellung einer anderen Ursache verbindet. Beide Affekte vermindern sich, wenn Peter nicht für die alleinige Ursache derselben gehalten worden ist.*

B. Dies erhellt aus der blossen Definition der Liebe und des Hasses (III. L. 13. E.), denn die Freude wird nur deshalb zur Liebe und die Traurigkeit zum Hass gegen Peter, weil er für die Ursache derselben gehalten wird; ist die Annahme ganz oder zum Theil beseitigt, so verschwindet auch der Affekt gegen Peter ganz oder zum Theil. [61])

L. 49. *Die Liebe und der Hass gegen einen Gegenstand, den man für frei hält, muss bei gleicher Ursache grösser sein, als gegen einen unfreien Gegenstand.*

B. Ein Gegenstand, den man für frei hält, muss durch sich und ohne Anderes vorgestellt werden (L. D. 7); wenn wir daher einen solchen für die Ursache der Fröhlichkeit oder der Trauer nehmen (III. L. 13. E.), so werden wir ihn lieben oder hassen, und zwar in der stärksten Weise, welche für den gegebenen Affekt möglich ist (III. L. 48). Wenn wir aber den Gegenstand, welcher die Ursache derselben Affekte ist, für einen unfreien halten, dann nehmen wir ihn nicht für die alleinige Ursache derselben, sondern rechnen auch Anderes als Ursache hinzu (L. D. 7), und deshalb wird die Liebe und der Hass gegen den Gegenstand schwächer sein (III. L. 48).

E. Daraus erklärt sich, dass Menschen sich mehr wie andere Dinge gegenseitig lieben oder hassen; sie halten sich nämlich für frei, und dazu kommt noch die Nachahmung der Affekte, worüber III. L. 27, 34, 40 und 43 einzusehen sind. [62])

L. 50. *Jeder Gegenstand kann zufällig die Ursache einer Hoffnung oder einer Furcht werden.*

B. Dieser Lehrsatz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie III. L. 15 in Verbindung mit III. L. 18. E.

E. Die Gegenstände, welch zufällig die Ursache der Hoffnung und Furcht sind, heissen gute oder schlechte Vorzeichen. Soweit sie die Ursache der Hoffnung und Furcht sind, soweit sind sie Ursachen der Fröhlichkeit oder Trauer (III. L. 18. E. 2), und folglich lieben oder hassen wir sie insoweit (III. L. 15. Z.) und streben, sie als Mittel für das, was wir hoffen, anzuwenden oder als Hindernisse und Ursachen der Furcht abzuwenden (III. L. 28). Ferner folgt aus III. L. 25, dass wir von Natur so beschaffen sind, dass wir das leicht glauben, was wir hoffen, und schwer, was wir fürchten, und unser Urtheil hierüber mehr, als recht ist, dadurch bestimmen lassen. Daraus sind die abergläubischen Meinungen entstanden, von denen die Menschen überall geplagt sind.

Uebrigens ist es wohl nicht nothwendig, hier die Schwankungen der Seele darzulegen, welche aus der Hoffnung oder Furcht entspringen, da schon aus der blossen Definition dieser Affekte sich ergiebt, dass es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung giebt (wie an seinem Orte ausführlich erklärt worden ist). Ausserdem lieben oder hassen wir etwas in demselben Grade, wie wir es hoffen oder fürchten; das von der Liebe und dem Hass Gesagte wird daher Jeder leicht auf die Hoffnung und die Furcht anwenden können. [63])

L. 51. *Verschiedene Menschen können von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt werden, und derselbe Mensch kann von demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschieden erregt werden.*

B. Der menschliche Körper wird von fremden Körpern auf verschiedene Weise erregt (II. Ax. 3). Es können deshalb zwei Menschen zu gleicher Zeit auf verschiedene Weise erregt sein, folglich auch von ein und demselben Gegenstande verschieden erregt werden (II. L. 13. Ln. 3, A. 1). Ferner kann der menschliche Körper bald auf diese, bald auf jene Weise erregt werden und daher von

demselben Gegenstande, zu verschiedenen Zeiten, verschieden erregt werden (II. L. 13. Ln. 3. A. 1).[64])

E. Man sieht hieraus, wie es möglich ist, dass Einer liebt, was der Andere hasst, und Einer fürchtet, was der Andere nicht fürchtet; und dass derselbe Mensch jetzt das liebt, was er früher hasste, und jetzt das wagt, was er früher fürchtete, u. s. w. Es ergiebt sich ferner, dass weil Jeder nach seinen Gefühlen urtheilt, was gut und schlecht, besser und schlimmer ist (III. L. 39. E.), die Menschen sowohl in den Urtheilen, wie in den Gefühlen von einander abweichen. (Die Möglichkeit dazu, trotzdem dass die menschliche Seele ein Theil des göttlichen Verstandes ist, ist II. L. 17. E. dargelegt worden.) Wenn wir die Menschen unter einander vergleichen, so unterscheiden wir sie daher nach dem Unterschiede ihrer Affekte von uns und nennen diesen kühn, jenen furchtsam, oder sonst wie. So werde ich z. B. den muthig nennen, welcher ein Uebel verachtet, was ich zu fürchten pflege. Wenn ich ausserdem bemerke, dass seine Begierde, dem Gegner zu schaden und dem Freunde wohlzuthun, durch die Furcht vor einem Uebel nicht gehemmt wird, vor dem ich gewöhnlich zurückweiche, so werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir derjenige als furchtsam gelten, der ein Uebel fürchtet, was ich zu verachten pflege; wenn ich ausserdem bemerke, dass seine Begierde durch die Furcht vor einem Uebel gehemmt wird, welches mich nicht abschrecken kann, so werde ich ihn kleinmüthig nennen.

In dieser Weise wird Jeder sein Urtheil fällen. Bei dieser Natur der Menschen und der Unbeständigkeit ihres Urtheils, und da die Menschen oft blos nach dem Gefühl über die Dinge urtheilen, und da die Gegenstände, welche sie für fröhliche oder traurige halten, und deshalb zu befördern oder zu entfernen streben (III. L. 28), oft nur eingebildete sind, so kann man, ohne dass ich noch an die Ungewissheit der Dinge zu erinnern brauche, wie sie im II. Theil dargelegt worden sind, leicht begreifen, dass die Menschen oft in die Lage kommen können, sich zu betrüben oder zu erfreuen, oder dass sie von diesen Affekten erfasst werden, unter Begleitung der Vorstellung ihrer selbst als Ursache. Hieraus ergiebt sich leicht, was die Reue und die Selbst-

zufriedenheit ist. Die Reue ist nämlich die Traurigkeit unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache, und die Selbstzufriedenheit ist eine Fröhlichkeit in gleicher Weise. Diese Affekte sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten. (III. L. 49). [65])

L. 52. *Einen Gegenstand, den wir zugleich mit andern früher gesehen haben, oder der nach unserer Meinung nichts an sich hat, was nicht mehreren Gegenständen gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als einen, der nach unserer Auffassung etwas Eigenthümliches hat.*

B. Sobald wir uns einen Gegenstand vorstellen, den wir mit anderen gesehen haben, so werden wir uns sofort dieser andern entsinnen (II. L. 18. E.), und so werden wir aus der Betrachtung des einen in die Betrachtung des andern gerathen. Ebenso verhält es sich mit einem Gegenstande, der nur Gemeinsames mit andern enthält. Denn eben deshalb meinen wir in ihnen nichts zu schauen, was wir nicht vorher schon mit andern gesehen haben. Wenn wir aber annehmen, dass wir uns in einem Gegenstand etwas Eigenthümliches vorstellen, was wir vorher noch nicht gesehen haben, so heisst dies nichts Anderes, als dass die Seele bei der Beschauung dieses Gegenstandes nichts in sich hat, auf dessen Betrachtung sie durch die Betrachtung dieses gerathen könnte; sie ist daher nur veranlasst, diesen zu betrachten. Deshalb werden wir einen Gegenstand u. s. w. [66])

E. Diese Erregung der Seele oder diese bildliche Vorstellung einer besonderen Sache heisst, so weit sie blos in der Seele besteht, Bewunderung. Kommt sie von einem Gegenstande, den wir fürchten, so heisst sie Bestürzung, weil die Bewunderung eines Uebels den Menschen in dessen Betrachtung so schwebend erhält, dass er nicht vermag, an das zu denken, wodurch er dieses Uebel vermeiden könnte. Wenn aber das, was wir bewundern, eines Menschen Klugheit, Fleis oder dergl. ist, so wird jene Bewunderung Ehrfurcht genannt, indem wir sehen, dass der Mensch dadurch uns weit übertrifft. Wenn wir eines Menschen Zorn, Neid u. s. w. bewundern, so heisst dies Abscheu. Wenn wir ferner eines Menschen, den wir lieben, Klugheit, Fleiss u. s. w. be-

wundern, so wird die Liebe dadurch steigen (III. L. 12). und diese mit Bewunderung oder Ehrfurcht verbundene Liebe heisst Ergebenheit. Auf diese Weise kann man sich auch den Hass, die Hoffnung, die Sicherheit und andere Affekte mit Bewunderung verbunden vorstellen und so mehr Affekte ableiten, als gebräuchliche Worte dafür vorhanden sind. Daraus erhellt, dass die Namen der Affekte mehr nach ihrem gewöhnlichen Gebrauche, als nach ihrer genauen Kenntniss gebildet worden sind.

Der Bewunderung steht die Verachtung gegenüber, deren Ursache meist folgende ist. Wenn wir sehen, dass Jemand eine Sache bewundert, liebt, fürchtet, oder wenn wir einen Gegenstand wegen seiner zunächst hervortretenden Aehnlichkeit mit bewunderten, geliebten oder gefürchteten Gegenständen ebenfalls bewundern, lieben, fürchten u. s. w., alsdann aber durch die Gegenwart oder genauere Betrachtung des Gegenstandes genöthigt sind, Alles das von ihm zu verneinen, was die Ursache der Bewunderung, der Liebe, der Furcht u. s. w. sein kann, so ist die Seele durch diese Gegenwart der Sache mehr veranlasst, an das darin Fehlende, als an das darin Befindliche zu denken; während sie doch sonst wegen der Gegenwart des Gegenstandes an das Vorzügliche zu denken pflegt, was in dem Gegenstande ist. So wie nun die Ergebenheit aus der Bewunderung einer Sache entsteht, die wir lieben, so entsteht der Spott aus der Verachtung eines Gegenstandes, den wir hassen oder fürchten; ebenso die Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie die Verehrung aus der Bewunderung der Klugheit.

Auf diese Weise kann man sich auch eine Verbindung der Liebe, der Hoffnung, des Ehrgeizes und anderer Affekte mit der Verachtung denken und so mannigfache Affekte daraus ableiten, welche man ebenfalls nicht mit besondern Worten zu bezeichnen pflegt. [67])

L. 53. *Wenn die Seele sich selbst und ihre Macht zu handeln betrachtet, so ist sie erfreut, und zwar um so mehr, je bestimmter sie sich und diese Macht vorstellt.*

B. Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Zustände seines Körpers und deren Vorstelungen (II. L. 19. 23).

Wenn es also geschieht, dass sich der Mensch selbst betrachten kann, so wird angenommen dass er dadurch zu grösserer Vollkommenheit vorschreitet, d. h. dass er von Freude erfüllt ist (III. L. 11. E.), und zwar um so mehr, je bestimmter er sich und seine Macht zu handeln vorstellen kann.

Z. Diese Fröhlichkeit wird gesteigert, je mehr ein Mensch sich von Andern gelobt vorstellt. Denn je mehr dieses geschieht, desto höher hält er die Freude, welche Andere über ihn empfinden, und zwar unter Begleitung seiner als Ursache (III. L. 29. E.), und deshalb wird er selbst von grösserer Fröhlichkeit erfüllt, unter Begleitung der Vorstellung seiner selbst als Ursache. (III. L. 27.)[68]

L. 54. *Die Seele strebt, nur das vorzustellen, was ihre Macht zu handeln setzt.*

B. Das Streben oder die Macht der Seele ist ihr eigenes Wesen (III. L. 7). Das Wesen der Seele bejaht aber nur das, was die Seele ist und vermag (wie von selbst klar ist), und nicht das, was sie nicht ist und nicht vermag; deshalb strebt sie, nur das vorzustellen, was ihre Macht zu handeln bejaht oder setzt.[69]

L. 55. *Wenn die Seele ihre Ohnmacht sich vorstellt, wird sie dadurch betrübt.*

B. Das Wesen der Seele bejaht nur das, was die Seele ist oder vermag, d. h. es ist der Natur der Seele entsprechend, sich nur das vorzustellen, was ihre Macht zu handeln setzt (III. L. 44,). Wenn ich also sage, dass die Seele, wenn sie sich selbst betrachtet, ihre Ohnmacht betrachtet, so heisst dies nur, dass das Streben der Seele, sich etwas vorzustellen, was ihre Macht zu handeln setzt, gehemmt werde, d. h. dass die Seele sich betrübe (III. L. 11. E.).

Z. 1. Die Traurigkeit steigert sich, daher wenn man sich von Andern getadelt glaubt, was ebenso bewiesen wird, wie der Zusatz zu III. L. 53.

E. Diese Traurigkeit in Begleitung der Vorstellung unserer Schwäche heisst: Niedergeschlagenheit; die Fröhlichkeit aber, die aus der Betrachtung unserer entspringt, Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit. Da diese so oft sich wiederholt, als der Mensch seine Tu-

genden und seine Macht zu handeln betrachtet, so kommt es, dass Jeder so gerne seine Thaten zu erzählen und die Kraft seines Körpers wie seiner Seele zu zeigen sich beeifert, so dass die Menschen einander deshalb lästig werden. Es folgt daraus ferner, dass die Menschen von Natur neidisch sind (III. L. 24 E. L. 32 E.), d. h. dass sie sich über die Schwäche ihrer Nebenmenschen freuen und über deren Tugenden betrüben. Denn so oft Jemand an seine Handlungen denkt, so oft wird er fröhlich (III. L. 53), und zwar um so mehr, je mehr Vollkommenheit nach seiner Meinung seine Handlungen ausdrücken, und je deutlicher er sie sich vorstellt, d. h. je mehr er sie von andern unterscheiden und als eigenthümliche Gegenstände betrachten kann. Daher wird sich Jeder bei der Betrachtung seiner dann am meisten freuen, wenn er etwas in sich bemerkt, was den Andern fehlt. Wenn aber das, was er von sich bejaht, sich auf die universelle Vorstellung des Menschen oder des Geschöpfes bezieht, so wird er nicht so fröhlich sein. Umgekehrt wird er sich betrüben, wenn er bei Vergleichung seiner mit Anderer Handlungen die seinigen für die schwächeren hält. Er wird streben, diese Traurigkeit zu entfernen (III. L. 28), indem er die Handlungen seiner Nebenmenschen herabzieht oder die seinigen möglichst verschönert.

Es erhellt, dass die Menschen von Natur zu Hass und Neid geneigt sind und die Erziehung befördert dies. Denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch die Reizmittel der Ehre und des Neides zur Tugend anzuhalten.

Man kann mir indess entgegnen, dass wir ja oft die Tugenden der Menschen bewundern und sie verehren. Um diesen Einwand zu heben, will ich folgenden Zusatz beifügen.

Z. 2. Niemand beneidet Jemand um seine Tugend, ausgenommen wenn dieser Seines gleichen ist.

B. Der Neid ist ein Hass (III. L. 24 E.) oder eine Traurigkeit (III. L. 13. E.), d. h. ein Zustand, welcher des Menschen Macht oder Begehren hemmt (III. L. 11 E.). Aber der Mensch strebt und wünscht nur das zu thun (III. L. 9 E.), was aus seiner gegebenen Natur folgen kann. Daher wünscht der Mensch nicht, dass eine Macht zu handeln oder (was dasselbe ist) eine Tugend ihm beigelegt werde, welche der Natur eines Andern eigenthüm-

lich und seiner eignen fremd ist. Deshalb kann sein Begehren nicht gehemmt, d. h. er selbst nicht betrübt werden (III. L. 11 E.), wenn er in einem ihm unähnlichen Gegenstande einen Vorzug bemerkt, und folglich wird er ihn auch nicht deshalb beneiden, wohl aber Seines gleichen, der gleichen Natur mit ihm ist.

E. Wenn ich daher oben (III. L. 52 E.) gesagt habe, dass wir einen Menschen deshalb verehren, weil wir seine Klugheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so geschieht es, weil wir diese Tugenden für solche halten, welche ihm eigenthümlich angehören, und nicht für solche, welche gemeinsame mit unserer Natur sind (III. L. 55). Wir werden deshalb ihn um dieser ebenso wenig beneiden, wie die Bäume um ihre Höhe und die Löwen um ihre Stärke.[70])

L. 56. *Es giebt ebenso viel Arten der Fröhlichkeit, der Traurigkeit und des Begehrens, so wie der daraus zusammengesetzten Affekte und Schwankungen der Seele und der daraus abgeleiteten Affekte, wie Liebe, Hass, Hoffnung, Furcht u. s. w., als es Arten der Gegenstände giebt, von denen man erregt wird.*

B. Die Fröhlichkeit und die Trauer und die daraus gebildeten oder abgeleiteten Affekte sind leidende Zustände (III. L. 11 E.). Wir leiden aber nothwendig (III. L. 1), soweit wir unzureichende Vorstellungen haben, und soweit wir sie haben, soweit leiden wir nur (III. L. 3), d. h. wir leiden nur soweit nothwendig (II. L. 40 E.), soweit wir uns in bildlichen Vorstellungen bewegen, oder soweit wir durch einen Affekt erregt werden (II. L. 17. E.), welcher die Natur unseres Körpers und die eines fremden einschliesst. Die Natur irgend eines leidenden Zustandes kann daher nur so erklärt werden, dass sie durch die Natur des Gegenstandes ausgedrückt wird, welcher uns erregt. So enthält die Fröhlichkeit, welche aus dem Gegenstande A. entspringt, die Natur desselben Gegenstandes A., und die Fröhlichkeit, welche aus dem Gegenstande B. entspringt, die Natur desselben Gegenstandes B. Mithin sind diese beiden Affekte der Fröhlichkeit von Natur verschieden, da sie aus Ursachen verschiedener Natur entspringen. So ist auch der Affekt der Traurigkeit, welcher aus dem einen Gegenstand entspringt, in seiner Natur

verschieden von der Traurigkeit, welche aus einer andern Ursache entsteht. Dies gilt auch von der Liebe, dem Hass, der Hoffnung, der Furcht, den Gemüthsschwankungen u. s. w. Es giebt also nothwendig so viele Arten der Fröhlichkeit, Traurigkeit, der Liebe, des Hasses u. s. w., als es Arten der Gegenstände giebt, durch die wir erregt werden.

Die Begierde aber ist die Natur oder das Wesen eines Jeden, soweit es aufgefasst wird als durch eine gegebene Verfassung desselben zu einer Thätigkeit bestimmt (III. L. 9 E.). Je nachdem also in Jemand von äusseren Ursachen diese oder jene Art der Fröhlichkeit, der Traurigkeit, der Liebe, des Hasses u. s. w. erregt wird, d. h. je nachdem seine Natur in diese oder jene Verfassung geräth, so muss auch sein Begehren ein anderes werden, und die Natur des einen muss sich von der Natur des andern ebenso unterscheiden, wie die Affekte sich unterscheiden, aus denen sie entspringen. Es giebt also so viele Arten des Begehrens, als Arten der Fröhlichkeit, Traurigkeit, Liebe u. s. w., und mithin (wie bereits gezeigt worden) so viele, als es Arten der Gegenstände giebt, von denen wir erregt werden.

E. Die wichtigeren unten den Arten der Affekte, deren es sehr viele geben muss (III. L. 56), sind die Schwelgerei, die Trunkenheit, die Wollust, der Geiz und die Ehrsucht. Sie sind nur Arten der Liebe und des Begehrens, und die Natur dieser beiden Affekte besondert sich in ihnen durch die Gegenstände, auf welche sie sich beziehen. Denn unter Schwelgerei, Trunkenheit, Wollust, Geiz und Ehrsucht versteht man nur die unmässige Liebe und Begierde nach Schmausereien, nach Begattung, nach Reichthum und Ruhm. Uebrigens haben diese Affekte kein Gegentheil, sofern man sie blos nach dem Gegenstande, auf den sie sich beziehen, von einander unterscheidet. Denn die Mässigkeit, welche man der Schwelgerei, und die Nüchternheit, welche man der Trunkenheit, und die Keuschheit, welche man der Wollust entgegen zu stellen pflegt, sind keine Affekte oder leidende Zustände, sondern bezeichnen die Macht der Seele, wodurch diese Affekte gemässigt werden.

Im Uebrigen kann ich die andern Arten der Affekte hier nicht auseinandersetzen, da deren so viele sind, als Arten der Gegenstände (und selbst wenn ich es könnte, wäre es nicht nöthig). Denn um die Kräfte der Affekte

und die Macht der Seele über sie zu bestimmen, was allein mein Zweck ist, genügt die allgemeine Definition eines jeden Affektes. Es genügt, sage ich, die Kenntniss der allgemeinen Eigenschaften der Affekte der Seele, um bestimmen zu können, welche Macht nach Art und Grösse die Seele besitzt, um die Affekte zu mässigen und zu hemmen. Wenn also auch ein grosser Unterschied zwischen diesem oder jenem Affekt der Liebe, des Hasses und des Begehrens besteht, z. B. zwischen der Liebe zu den Kindern und der zu der Gattin, so brauchen wir doch nicht diese Unterschiede zu kennen, und die Natur und den Ursprung dieser Affekte weiter zu erforschen. [71])

L. 57. *Jeder Affekt eines Einzeldinges unterscheidet sich von dem Affekt eines andern Dinges um so viel, als sich das Wesen des einen Einzeldinges von dem des andern unterscheidet.*

B. Dieser Lehrsatz ergiebt sich aus II. L. 13 E. Ln. 3 A. 1. Nichtsdestoweniger will ich ihn durch die Definition der ursprünglichen drei Affekte beweisen.

Alle Affekte beziehen sich auf das Begehren, die Fröhlichkeit und die Traurigkeit, wie die von mir gegebenen Definitionen derselben beweisen. Aber das Begehren ist die Natur oder das Wesen selbst von einem Jeden (III. L. 9 D. in E.), deshalb unterscheidet sich das Begehren eines jeden Einzelnen von dem des Andern gerade so weit, als die Natur oder das Wesen des Einen von dem des Andern abweicht. Die Fröhlichkeit oder die Trauer sind ferner leidende Zustände, durch welche eines Jeden Macht oder Streben, in seinem Sein zu verharren, vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird (III. L. 11 u. E.). Unter dem Streben, in seinem Sein zu verharren wird, so weit es auf Seele und Körper zugleich bezogen wird, das Verlangen und die Begierde verstanden (III. L. 9 E.). Daher ist die Fröhlichkeit und Traurigkeit das Begehren oder Verlangen selbst, insofern es von einer fremden Ursache vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird, d. h. es ist die Natur eines Jeden (III. L. 9 E.).

Mithin unterscheidet sich die Fröhlichkeit oder Trauer des Einen von der des Andern auch insoweit, als die Natur und das Wesen des Einen von dem des

Andern abweicht. Folglich unterscheidet sich der Affekt des einen Einzeldinges von dem des andern u. s. w.

E. Hieraus ergiebt sich, dass die Affekte der Thiere, welche unvernünftig heissen (denn wir können nicht zweifeln, dass auch sie Vorstellungen haben, nachdem wir den Ursprung der Seele kennen gelernt haben), von denen der Menschen um so weit abweichen, wie ihre Natur von der des Menschen abweicht. Das Pferd wird, wie der Mensch, von der Lust sich zu begatten getrieben; aber jenes von einer pferdeartigen und dieser von einer menschlichen Lust. So müssen auch die Lüste und Begehren der Fische, der Insekten und der Vögel bei jedem verschieden sein.

Wenn daher auch jedes Einzelwesen mit seiner Natur, welche es ausmacht, zufrieden lebt und sich derselben erfreut, so ist doch das Leben, mit welchem jedes zufrieden ist und seine Freude nur die Vorstellung oder Seele dieses Einzelgeschöpfes, und deshalb unterscheidet sich die Freude des Einen von der des Andern in ihrer Natur um so viel, als das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern.

Endlich ergiebt sich aus dem vorstehenden Lehrsatz, dass ein grosser Unterschied ist zwischen der Freude, die z. B. einen Betrunkenen beherrscht, und der Freude, die ein Philosoph besitzt, wie ich im Vorbeigehen bemerken will.

So viel über die Affekte, welche sich auf den Menschen beziehen, sofern er leidet. Es bleibt noch Einiges über die hinzuzufügen, die sich auf ihn beziehen, sofern er handelt. [72])

L. 58. *Ausser der Fröhlichkeit und Begierde, welche leidende Zustände sind, giebt es noch andere Affekte der Fröhlichkeit und Begierde, welche sich auf uns, als Handelnde, beziehen.*

B. Die Seele freut sich, wenn sie sich und ihre Macht zu handeln vorstellt (III. L. 53). Die Seele betrachtet sich aber nothwendig selbst, wenn sie eine wahre oder zureichende Vorstellung fasst (II. L. 43). Die Seele fasst aber einzelne zureichende Vorstellungen (II. L. 40 E. 2); sie freut sich also auch, soweit sie zureichende Vorstellungen fasst, d. h. soweit sie handelt (III. L. 1).

Ferner strebt die Seele, sowohl inwiefern sie klare und bestimmte, als inwiefern sie verworrene Vorstellungen hat, in ihrem Sein zu verharren (III. L. 9). Unter Streben versteht man aber das Begehren (III. L. 9 E.); die Begierde gehört also zu uns auch, inwiefern wir einsehen, oder inwiefern wir handeln (III. L. 1).

L. 59. *Alle Affekte, welche sich auf den Menschen, sofern er handelt, beziehen, beziehen sich nur auf die Fröhlichkeit oder auf das Begehren.*

B. Alle Affekte haben auf das Begehren, die Fröhlichkeit und die Traurigkeit Bezug, wie die von mir gegebenen Definitionen zeigen. Unter Traurigkeit wird aber verstanden, dass der Seele Macht zu denken vermindert oder gehemmt wird (III. L. 11. u. E.). Daher wird, soweit die Seele sich betrübt, ihre Macht einzusehen, d. h. zu handeln gemindert oder gehemmt (III. L. 1). Daher kann kein Affekt der Traurigkeit auf die Seele, sofern sie handelt, bezogen werden; sondern nur die Fröhlichkeit und das Begehren, welche sich insoweit auch auf die Seele beziehen (III. L. 58).

E. Alle Handlungen, welche aus Affekten folgen, die auf die Seele als thätige bezogen werden, rechne ich zur Tapferkeit, welche ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Denn unter Seelenstärke verstehe ich ein Begehren, durch welches Jeder sein Sein wegen des blossen Gebotes der Vernunft zu erhalten sucht, und unter Edelsinn ein Begehren, durch welches Jeder wegen des blossen Gebotes der Vernunft strebt, die übrigen Menschen zu unterstützen und sich in Freundschaft zu verbinden. Die Handlungen, welche nur den Nutzen des Handelnden verfolgen, rechne ich zur Seelenstärke; die, welche den Nutzen eines Andern verfolgen, zum Edelsinn. Mässigkeit, Nüchternheit und Geistesgegenwart bei Gefahren sind Arten der Seelenstärke; dagegen sind Bescheidenheit, Milde u. s. w. Arten des Edelsinns. [78])

Hiermit glaube ich die erheblichen Affekte und Schwankungen der Seele, welche aus der Verbindung der drei ursprünglichen Affekte, nämlich der Fröhlichkeit, der Traurigkeit und dem Begehren entstehen, erklärt und nach ihren letzten Ursachen dargelegt zu haben. Es erhellt daraus, dass wir durch fremde Ursachen auf viele Weise

erregt werden, und dass wir hin- und herschwanken, wie die, von entgegengesetzten Winden bewegten Wellen des Meeres, unkundig unsers Erfolgs und Schicksals. Ich habe indess schon gesagt, dass ich nur die erheblichsten Erregungen der Seele und nicht alle möglichen habe darlegen wollen. Denn wenn wir so, wie oben, fortschreiten, so können wir zeigen, dass die Liebe mit der Reue, mit der Geringschätzung, mit dem Schamgefühl sich verbindet. Ja, ich glaube, es ist Jedem aus dem Bisherigen klar, dass die Affekte sich mit einander auf so viele Arten verbinden, und dass daraus so grosse Mannigfaltigkeiten entstehen können, dass man keine Zahl dafür angeben kann. Für meinen Zweck genügt es indess, die erheblichsten aufgezählt zu haben; die, welche ich nicht erwähnt habe, dienen mehr der Neugierde als dem Nutzen.

Doch muss ich von der Liebe noch bemerken, dass es nämlich sehr oft vorkommt, wie der Körper, während wir des begehrten Gegenstandes geniessen, durch den Genuss in eine neue Verfassung geräth, welche ihn anders bestimmt und andere Bilder in ihm erregt. Damit beginnt zugleich die Seele Anderes vorzustellen und zu begehren. Wenn wir z. B. etwas Gutschmeckendes uns vorstellen, so begehren wir, es zu geniessen, d. h. zu essen. Aber von dem Genuss wird der Magen angefüllt und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn bei dieser veränderten Verfassung des Körpers, das Bild der Speise, weil sie gegenwärtig ist, gesteigert wird, und damit auch das Streben oder die Begierde, sie zu essen, so wird diese neue Verfassung des Körpers diesem Begehren oder Streben widerstehen und deshalb wird die Gegenwart der begehrten Speise lästig. Dies ist, was man Ueberdruss und Ekel nennt.

Uebrigens habe ich die äusseren Zustände des Körpers, welche man bei den Affekten beobachtet, wie Zittern, Erblassen, Schluchzen, Lachen u. s. w. bei Seite gelassen, weil sie blos zu dem Körper gehören, ohne alle Beziehung auf die Seele.[74])

Zum Schluss bleibt noch Einiges über die Definitionen der Affekte zu sagen. Ich werde sie deshalb hier der Reihe nach aufnehmen und bei jedem das Nöthige bemerken.

Definitionen der Affekte.[75])

D. 1. Die Begierde ist das eigene Wesen des Menschen, insofern es vorgestellt wird, als durch irgend eine gegebene Erregung bestimmt, etwas zu thun.

Erkl. Ich habe oben III. L. 9 E. gesagt, die Begierde sei das Verlangen mit dem Bewusstsein seiner; das Verlangen aber sei das Wesen des Menschen selbst, so weit es bestimmt ist, das zu thun, was seiner Erhaltung dient. Aber in derselben Erläuterung habe ich auch bemerkt, dass ich in Wahrheit zwischen dem Verlangen und der Bergierde des Menschen keinen Unterschied anerkenne. Denn mag nun der Mensch sich seines Verlangens bewusst sein oder nicht, so bleibt doch das Verlangen dasselbe, und deshalb habe ich, um nicht in eine Tautologie zu verfallen, die Begierde nicht durch das Verlangen erklärt, sondern sie so zu definiren gesucht, dass ich alles und jedes Streben der menschlichen Natur, was man mit Verlangen, Wollen, Begierde, Heftigkeit bezeichnet, darunter umfasse. Denn ich hätte sagen können, die Begierde sei das menschliche Wesen selbst, insofern es als zu einer Thätigkeit bestimmt aufgefasst werde; indess hätte sich dann aus dieser Definition nicht ergeben (II. L. 23), dass die Seele sich ihrer Begierde oder ihres Strebens bewusst werden könnte. Um daher die Ursache dieses Bewusstseins einzuschliessen, war es nothwendig (II. L. 23), hinzuzusetzen: »insofern bestimmt durch irgend eine Erregung u. s. w.« Denn ich verstehe unter Erregung des menschlichen Wesens irgend eine Verfassung dieses Wesens, mag diese nun angeboren sein, oder mag sie blos durch das Attribut des Denkens oder blos durch das der Ausdehnung vorgestellt werden. Hier verstehe ich also unter dem Wort: Begierde alle Streben, Verlangen, Begehren, Wollen des Menschen, welche nach der verschiedenen Verfassung des Menschen unterschieden und oft einander entgegengesetzt sind, so dass der Mensch nach verschiedenen Richtungen gezogen wird und nicht weiss, wohin er sich wenden soll.

D. 2. Die Fröhlichkeit ist der Uebergang des Menschen von einer geringeren zu einer grösseren Vollkommenheit.

D. 3. Die Traurigkeit ist der Uebergang des

Menschen von einer grösseren zu einer geringeren Vollkommenheit.

Erkl. Ich sage: Uebergang, denn die Fröhlichkeit ist nicht die Vollkommenheit selbst; denn wenn ein Mensch mit der Vollkommenheit geboren würde, zu welcher er übergeht, so würde er dieselbe ohne den Affekt der Fröhlichkeit besitzen. Dies ergiebt sich deutlicher aus dem diesem entgegengesetzten Affekt der Traurigkeit. Denn Niemand kann bestreiten, dass die Traurigkeit in einem Uebergange zu einer geringern Vollkommenheit besteht, nicht in der geringern Vollkommenheit selbst, da Niemand sich insoweit betrüben kann, als er noch einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch kann man nicht sagen, dass die Traurigkeit in dem Mangel einer grösseren Vollkommenheit bestehe, weil Mangel Nichts ist. Der Affekt der Traurigkeit ist vielmehr ein Wirkliches und kann daher nichts Anderes sein, als der wirkliche Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit, d. h. ein Vorgang, durch welchen des Menschen Macht zu handeln vermindert oder gehemmt wird (III. L. 11 E.). Ich übergehe die Definition der Heiterkeit, der Lust, der Schwermuth und des Schmerzes, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Fröhlichkeit und Trauer sind.[76])

D. 4. Die Bewunderung ist die bildliche Vorstellung eines Gegenstandes, auf welchem die Seele deshalb haften bleibt, weil diese eigenthümliche Vorstellung keine Verbindung mit anderen hat.

Erkl. In II. L. 18 E. habe ich gezeigt, weshalb die Seele von der Betrachtung des eines Gegenstandes sofort auf die eines anderen kommt, nämlich weil deren Bilder mit einander verknüpft und so geordnet sind, dass eines auf das andere folgt.

Dies kann nicht geschehen, wenn das Bild des Gegenstandes ein neues ist, vielmehr wird die Seele in dessen Betrachtung so lange festgehalten werden, bis sie durch andere Ursachen zu anderen Gedanken bestimmt wird. Die bildliche Vorstellung eines neuen Gegenstandes ist daher an sich von gleicher Natur mit den übrigen Vorstellungen, und deshalb rechne ich die Bewunderung nicht zu den Affekten; auch sehe ich keinen Grund, weshalb ich dies thun sollte, da dieses Abziehen der Seele aus

keiner positiven Ursache entspringt, welche die Seele von Anderem abzöge, sondern nur daraus, dass eine Ursache ganz fehlt, wodurch der Mensch von der Betrachtung des einen Gegenstandes zu der eines anderen geführt wird.

Ich erkenne daher nur drei ursprüngliche oder erste Affekte an (III. L. 11 E.); nämlich die Fröhlichkeit, die Traurigkeit und die Begierde, und ich habe von der Bewunderung nur gesprochen, weil es gebräuchlich ist, gewisse, aus jenen drei ursprünglichen abgeleitete Affekte mit andern Worten zu bezeichnen, wenn sie auf Gegenstände bezogen werden, die man bewundert. Dies bestimmt mich auch hier, die Definition der Verachtung anzufügen. [77])

D. 5. Die Verachtung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die Seele so wenig berührt, dass die Seele durch die Gegenwart desselben mehr veranlasst wird, das vorzustellen, was in ihm nicht ist, als das, was in ihm ist (III. L. 52 E.). Die Definition der Verehrung und der Geringschätzung lasse ich bei Seite, weil, soviel ich weiss, keine Affekte davon ihren Namen erhalten.

D. 6. Die Liebe ist die Fröhlichkeit in Begleitung der Vorstellung einer äusseren Ursache derselben.

Erkl. Diese Definition giebt sehr deutlich das Wesen der Liebe. Dagegen drückt die Definition jener Schriftsteller, welche die Liebe definiren als den Willen des Liebenden, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, nicht das Wesen der Liebe aus, sondern nur eine ihrer Eigenthümlichkeiten; und weil diese Schriftsteller das Wesen der Liebe nicht genügend erkannt hatten, so konnten sie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keine klare Vorstellung haben, weshalb deren Definition allgemein sehr dunkel befunden worden ist. Man halte aber fest, dass, wenn ich sage, in dem Liebenden sei das Eigenthümliche, dass er sich mit dem geliebten Gegenstande verbinden wolle, ich unter diesem Wollen nicht eine Einwilligung oder eine Ueberlegung oder einen freien Entschluss der Seele verstehe (denn diese sind blosse Erdichtungen) (II. L. 48); auch meine ich damit nicht die Begierde, sich mit dem geliebten, aber abwesenden Gegenstande zu verbinden oder in seiner Gegenwart, wenn er da ist, zu verharren; denn die Liebe kann ohne

diese und andere Begierden sein. Vielmehr verstehe ich unter diesem Wollen nur jene Befriedigung, welche in dem Liebenden wegen der Gegenwart des geliebten Gegenstandes besteht, und durch welchen die Fröhlichkeit des Liebenden gestärkt oder mindestens genährt wird.[78])

D. 7. Der Hass ist die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache derselben.

Erkl. Was hier zu sagen ist, kann leicht aus dem in der vorstehenden Erläuterung Gesagten abgenommen werden (III. L. 11 E.).

D. 8. Die Neigung ist die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die zufällige Ursache der Fröhlichkeit ist.

D. 9. Der Widerwille ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines Gegenstandes, welcher die zufällige Ursache der Traurigkeit ist (III. L. 15 E.).

D. 10. Die Verehrung ist die Liebe für den, den wir bewundern.

Erkl. Ich habe gezeigt, dass die Bewunderung aus der Neuheit des Gegenstandes entspringt (III. L. 52); wenn es sich daher trifft, dass wir uns das Bewunderte oft vorstellen, so wird die Bewunderung aufhören. Deshalb sieht man, dass der Affekt der Verehrung oft in einfache Liebe ausartet.

D. 11. Der Spott ist eine Fröhlichkeit, die daraus entspringt, dass, nach unserer Vorstellung, in einem gehassten Gegenstande sich etwas befindet, was wir verachten.

Erkl. Soweit wir einen gehassten Gegenstand verachten, soweit verneinen wir seine Existenz (III. L. 52 E.), und insoweit sind wir fröhlich (III. L. 20). Da wir aber annehmen, dass der Mensch das Verspottete dennoch hasst, so folgt, dass die Fröhlichkeit keine feste ist (III. L. 47 E.).

D. 12. Die Hoffnung ist eine unbeständige Fröhlichkeit, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entsteht, über deren Ausgang wir zweifeln.

D. 13. Die Furcht ist eine unbeständige Traurigkeit, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entspringt, über deren Ausgang wir noch zweifeln (III. L. 18 E. 2).[79])

Erkl. Aus diesen Definitionen ergiebt sich, dass es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung giebt. Denn wer hofft und über den Ausgang noch zweifelt, stellt sich etwas vor, was die Existenz der kommenden Sache ausschliesst; er wird sich also insoweit betrüben (III. L. 19), und folglich während seines Hoffens fürchten, dass es so geschehe.

Wer dagegen fürchtet, d. h. über den Ausgang des Gehofften zweifelt, wird sich ebenfalls etwas vorstellen, was die Existenz desselben ausschliesst; daher wird er fröhlich sein, und folglich insoweit hoffen, dass es nicht eintreten wird.

D. 14. Die Zuversicht ist eine Fröhlichkeit, welche aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache entsteht, bei welcher der Zweifel beseitigt ist.

D. 15. Die Verzweiflung ist eine Traurigkeit, entspringend aus der Vorstellung einer kommenden oder vergangenen Sache, bei welcher der Zweifel beseitigt ist.

Erkl. Die Hoffnung verwandelt sich also in Sicherheit und die Furcht in Verzweiflung, wenn der Zweifel über den Ausgang gehoben ist, und dies geschieht, wenn der Mensch glaubt, dass die vergangene oder kommende Sache da sei, und sie als gegenwärtig betrachtet, oder wenn er ein Anderes vorstellt, was die Existenz der Dinge ausschliesst, welche ihn zweifeln machten. Denn wenngleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge niemals gewiss sein können (II. L. 31 Z.), so kann es doch kommen, dass wir über deren Ausgang nicht zweifeln. Denn ich habe gezeigt, dass der Zweifel nicht dasselbe wie die Gewissheit ist (II. L. 49 E.). So kann es kommen, dass man sich an dem Bilde einer vergangenen oder kommenden Sache ebenso erfreut oder betrübt, wie an dem einer gegenwärtigen Sache, wie ich in III. L. 18 u. E. gezeigt habe.

D. 16. Die Freude ist eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung eines vergangenen Gegenstandes, der unverhofft eingetreten ist.

D. 17. Die Gewissensbisse sind eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines vergangenen Gegenstandes, welcher unverhofft eingetreten ist. [80])

D. 18. Das Mitleiden ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung eines Uebels, was einem Andern

begegnet, den wir für Unseresgleichen halten (III. L. 22 E., L. 27 E.).

Erkl. Unter Mitleiden oder Barmherzigkeit scheint nur der Unterschied zu bestehen, dass Mitleiden den einzelnen Affekt, Barmherzigkeit aber den zur Gewohnheit gewordenen Affekt ausdrückt.

D. 19. Gunst ist die Liebe zu Jemandem, der einem Andern wohlgethan hat.

D. 20. Der Unwille ist der Hass gegen Jemanden, der einen Andern Uebels gethan hat.

Erkl. Ich weiss, dass diese Worte im gewöhnlichen Gebrauche etwas Anderes bezeichnen. Meine Aufgabe ist aber nicht, die Bedeutung der Worte, sondern die Natur der Dinge zu erläutern und sie mit Worten zu bezeichnen, deren gewöhnliche Bedeutung von der, welche ich ihnen gebe, nicht zu sehr abweicht; was ich ein- für allemal bemerkt haben will. Ueber die Ursachen dieser Affekte sind einzusehen III. L. 27 Z. 1 u. L. 22 E.

D. 21. Ueberschätzung ist es, wenn man von einem Andern aus Liebe mehr, als recht ist, hält.

D. 22. Geringschätzung ist, wenn man von einem Andern aus Hass weniger, als recht ist, hält.

Erkl. Die Ueberschätzung ist daher eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und die Geringschätzung eine solche des Hasses. Die Ueberschätzung kann deshalb auch definirt werden als die Liebe, welche den Menschen so erregt, dass er von dem geliebten Gegenstande mehr, als recht ist, hält, und Geringschätzung als Hass, welcher den Menschen so erregt, dass er von dem Gehassten weniger, als recht ist, hält (III. L. 26 E.).

D. 23. Der Neid ist ein Hass, welcher den Menschen so erregt, dass er sich an des Anderen Glück betrübt und an des Anderen Uebel erfreut.

Erkl. Dem Neid wird gewöhnlich die Barmherzigkeit gegenüber gestellt, welche daher, gegen die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, sich so definiren lässt:

D. 24. Die Barmherzigkeit ist die Liebe, welche einen Menschen so erregt, dass er sich an des Andern Guten erfreut und über des Andern Uebel betrübt.[81])

Erkl. Man sehe übrigens über den Neid III. L. 24 Z., L. 32 E.

Dies sind Affekte der Fröhlichkeit und Traurigkeit, be-

gleitet von der Vorstellung einer äusseren Sache als unmittelbarer oder zufälliger Ursache. Ich gehe nun zu den Affekten über, welche die Vorstellung einer inneren Sache als Ursache begleitet.

D. 25. Die Selbstzufriedenheit ist eine Fröhlichkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch sich und seine Macht zu handeln betrachtet.

D. 26. Die Niedergeschlagenheit ist eine Traurigkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch seine Ohnmacht oder Schwäche betrachtet.

Erkl. Die Selbstzufriedenheit steht der Niedergeschlagenheit gegenüber, insofern sie als eine Fröhlichkeit aufgefasst wird, welche aus der Betrachtung unserer Macht zu handeln entspringt; insofern wir sie aber als eine Fröhlichkeit nehmen, begleitet von der Vorstellung einer Handlung, welche wir aus freiem Entschluss gethan zu haben glauben, bildet sie den Gegensatz zu Reue, welche ich so definire:

D. 27. Die Reue ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer Handlung, welche wir aus freiem Entschluss der Seele gethan zu haben glauben.

Erkl. Die Ursachen dieser Affekte habe ich bei III. L. 51 E., L. 53, 54 u. 55 E. gezeigt. Ueber die Freiheit des Willens sehe man II. L. 35 E. Es ist nicht wunderbar, dass allen Handlungen, welche gewöhnlich schlechte genannt werden, Traurigkeit folgt, und denen, die rechte genannt werden, Fröhlichkeit. Denn aus dem Obigen kann man leicht abnehmen, dass dies vorzüglich von der Erziehung abhängt. Indem die Eltern jene tadelten und die Kinder wegen derselben oft ausschalten, diese dagegen begünstigten und lobten, bewirkten sie, dass die Erregungen der Trauer sich mit jenen und die der Freude mit diesen verbanden. Dies bestätigt auch die Erfahrung; denn die Sitten und die Religion sind nicht bei Allen gleich; vielmehr, was bei Einigen heilig, ist bei Andern sündlich, und was bei Einigen rechtlich, ist bei Andern schändlich. Je nachdem also Jemand erzogen ist, bereut er eine Handlung oder rühmt sich derselben.[82]

D. 28. Stolz ist, wenn man aus Eigenliebe mehr, als recht ist, von sich hält.

Erkl. Es unterscheidet sich also der Stolz von der

Ueberschätzung dadurch, dass diese auf einen fremden Gegenstand, der Stolz aber auf das eigene Selbst bezogen wird, indem man mehr, als recht ist, von sich hält. So wie übrigens die Ueberschätzung die Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe ist, so ist der Stolz eine solche von der Selbstliebe. Man kann ihn daher auch definiren als die Selbstliebe oder Selbstzufriedenheit, insofern sie einen Menschen so erregt, dass er mehr, als recht ist, von sich hält (III. L. 26 E.). Zu diesem Affekt giebt es keinen Gegensatz; denn Niemand hält aus Selbsthass weniger von sich, als recht ist; ja dies geschieht nicht einmal, wenn er sich vorstellt, dass er dies oder jenes nicht könne. Denn wenn der Mensch sich vorstellt, dass er etwas nicht könne, so stellt er sich dies mit Nothwendigkeit vor und wird durch diese Vorstellung so bestimmt, dass er wirklich das nicht kann, was nicht zu können er sich vorstellt. Denn so lange er sich vorstellt, dies oder jenes nicht zu können, so lange ist er zum Handeln nicht entschlossen, und so lange ist folglich das Handeln unmöglich. Wenn wir aber blos auf das Acht haben, was von der Meinung allein abhängt, so erscheint es allerdings als möglich, dass ein Mensch, weniger als recht ist, von sich hält. Denn es ist möglich, dass Jemand, indem er traurig seine Schwäche betrachtet, sich für von Allen verachtet hält, obgleich dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist. Ausserdem kann Jemand weniger, als recht ist, von sich halten, wenn er jetzt etwas von sich verneint, mit Rücksicht auf die Zukunft, über die er unsicher ist, z. B. wenn er verneint, dass er nichts Gewisses sich vorstellen könne, und dass er nur Schlechtes und Schändliches begehen oder thun könne. Man kann auch dann sagen, dass Jemand weniger, als recht ist, von sich hält, wenn man sieht, dass er aus Furcht vor Schande das nicht wagt, was Andere wagen. Diesen Affekt kann man also dem Stolz entgegenstellen. Ich will ihn Kleinmuth nennen; denn wie aus der Selbstzufriedenheit der Stolz entsteht, so entsteht aus der Niedergeschlagenheit der Kleinmuth, den ich daher so definire:

D. 29. Kleinmuth ist, wenn man aus Traurigkeit weniger, als recht ist, von sich hält.

Erkl. Man pflegt jedoch oft dem Stolze die Demuth entgegenzustellen; dann wird aber mehr ihre Wirkung,

wie ihre Natur beachtet. Man pflegt nämlich den stolz zu nennen, der sich übertrieben rühmt (III. L. 30 E.), der nur seine Tugenden und nur Anderer Fehler erzählt, der Allen vorgezogen sein will, und der endlich mit solcher Würde und Schmuck einhergeht, wie die pflegen, welche weit über ihm stehen. Dagegen nennt man den demüthig, der oft erröthet, der seine Fehler eingesteht, von Anderer Tugenden spricht, der Allen Platz macht, und der endlich mit geneigtem Haupte wandelt und sich herauszuputzen verabsäumt. Uebrigens sind die Affekte der Demuth und des Kleinmuthes nur selten, denn die menschliche Natur an sich stellt sich ihnen, soviel sie kann, entgegen (III. L. 15, 34); deshalb sind die, welche man für die Demüthigsten und Kleinmüthigsten hält, meist die Ehrgeizigsten und Neidischsten.

D. 30. Der Ruhm ist die Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer eigenen Handlung, welche Andere, nach unserer Meinung, loben.

D. 31. Der Schimpf ist eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer eigenen Handlung, welche Andere, nach unserer Meinung, tadeln.

Erkl. Man sehe hierüber III. L. 30 E. Hier ist der Unterschied zwischen Schimpf und Scham zu bemerken. Der Schimpf ist eine Traurigkeit, welche einer Handlung folgt, deren man sich schämt. Die Scham ist aber eine Furcht oder Sorge vor dem Schimpf, durch welche der Mensch abgehalten wird, etwas Schlechtes zu begehen. Der Scham pflegt die Unverschämtheit entgegengestellt zu werden, welche in Wahrheit kein Affekt ist, wie ich später zeigen werde; denn die Namen der Affekte (wie ich erinnert habe) beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch, als auf ihre Natur.[83])

Hiermit habe ich die Affekte der Freude und Traurigkeit beendet, deren Erklärung ich mir vorgesetzt habe. Ich gehe nun zu denen über, welche ich auf die Begierde zurückführe.

D. 32. Die Sehnsucht ist die Begierde oder das Streben nach dem Besitze eines Gegenstandes, welches durch die Erinnerung an diesen Gegenstand gesteigert wird und zugleich durch die Erinnerung anderer Gegenstände, welche die Existenz des begehrten Gegenstandes ausschliessen, gehemmt wird.

Erkl. Wenn wir uns eines Gegenstandes entsinnen, so werden wir, wie oft erwähnt, bestimmt, ihn mit demselben Affekt zu betrachten, als wenn er gegenwärtig wäre. Dieser Zustand oder dieses Streben wird indess im Wachen meist von den Vorstellungen anderer Gegenstände gehemmt, welche die Existenz dessen ausschliessen, an den man denkt. Wenn wir uns also eines Gegenstandes entsinnen, der uns mit einer Art von Fröhlichkeit erfüllt, so streben wir lediglich deshalb ihn mit demselben Affekt der Fröhlichkeit, wie er bei einem gegenwärtigen Statt hat, zu betrachten. Dieses Streben wird aber sofort gehemmt durch die Erinnerung an die Dinge, welche seine Existenz ausschliessen. Deshalb ist Sehnsucht in Wahrheit eine Traurigkeit, welche jener Fröhlichkeit entgegengesetzt ist, die aus der Abwesenheit eines gehassten Gegenstandes entspringt (III. L. 47 E.). Weil indess der Name: Sehnsucht sich auf das Begehren zu beziehen scheint, so rechne ich diesen Affekt zu denen des Begehrens.

D. 33. Der Wetteifer ist das Begehren nach einem Gegenstande, welches in uns dadurch erzeugt wird, dass wir glauben, Andere haben dasselbe Begehren.

Erkl. Wenn Jemand flieht, weil er Andere fliehen sieht, oder fürchtet, weil er Andere fürchten sieht, oder wenn Jemand, welcher einen Andern die Hand sich verbrennen sieht, deshalb seine eigene Hand zurückzieht oder sich benimmt, als wenn seine Hand verbrenne, so nennt man dies Nachahmung des Affekts, aber nicht Wetteifer. Es geschieht dies nicht, weil wir für Beide einen Unterschied in ihren Ursachen kennen, sondern weil es gebräuchlich ist, dass man nur von dem Menschen Wetteifer aussagt, der das nachahmt, was man für recht, nützlich oder angenehm hält. Ueber die Ursache des Wetteifers sehe man III. L. 27. E. Weshalb mit dem Wetteifer meist der Neid sich verbindet, sehe man III. L. 32. E.

D. 34. Die Erkenntlichkeit oder Dankbarkeit ist ein Begehren oder Eifer der Liebe, mit dem wir dem wohl zu thun streben, der uns aus einem gleichen Affekt der Liebe wohlgethan hat (III. L. 39, 41. E.).

D. 35. Das Wohlwollen ist ein Begehren, dem wohlzuthun, für den wir Mitleiden haben (III. L. 27. E.).

D. 36. Der Zorn ist ein Begehren, wo wir durch

Hass angetrieben sind, dem Gehassten ein Uebel zuzufügen (III. L. 39).

D. 37. Die Rache ist ein Begehren, wo wir durch einen erwiderten Hass angetrieben werden, dem ein Uebel zuzufügen, der uns in gleichem Affekt einen Schaden zugefügt hat (III. L. 40. Z. 2 u. E.).

D. 38. Die Grausamkeit oder Wuth ist ein Begehren, wo Jemand angetrieben wird, dem ein Uebel zuzufügen, den wir lieben oder bemitleiden. [84])

Erkl. Der Grausamkeit steht die Milde gegenüber, welche kein Leiden, sondern eine Macht der Seele ist, durch welche der Mensch den Zorn oder die Rache mässigt.

D. 39. Die Fürsorge ist das Begehren, ein grösseres Uebel, was wir fürchten, durch ein kleineres zu vermeiden (III. L. 39. E.).

D. 40. Die Kühnheit ist das Begehren, durch welches Jemand angetrieben wird, etwas mit einer Gefahr zu thun, welche Seinesgleichen zu übernehmen sich scheuen.

D. 41. Die Aengstlichkeit wird von dem ausgesagt, dessen Begehren durch die Furcht vor einer Gefahr gehemmt wird, welche Menschen Seinesgleichen zu übernehmen wagen.

Erkl. Die Aengstlichkeit ist daher die Furcht vor einem Uebel, welches die Meisten nicht zu fürchten pflegen; ich rechne sie deshalb nicht zu den Begehren. Doch habe ich sie hier erwähnen wollen, weil, insoweit man auf das Begehren achtet, sie in Wahrheit den Gegensatz der Kühnheit bildet.

D. 42. Die Verzagtheit wird von dem ausgesagt, dessen Begehren, ein Uebel zu vermeiden, durch dessen Bewunderung des Uebels, was er fürchtet, gehemmt ist.

Erkl. Die Verzagtheit ist daher eine Art der Aengstlichkeit. Weil sie aber aus einer doppelten Furcht entsteht, so kann man sie bequemer definiren als eine Furcht, welche einen betäubten oder schwankenden Menschen so erfasst, dass er das Uebel nicht abzuwenden vermag. Ich sage: betäubt, so weit man sich vorstellt, dass sein Begehren, ein Uebel abzuhalten, durch Bewunderung gehemmt ist; schwankend aber, sofern man annimmt, dass sein Begehren durch die Furcht vor einem anderen Uebel gehemmt ist, welches ihn ebenso peinigt,

so dass er nicht weiss, welches von beiden er abwenden soll. Hierüber sehe man III. L. 39. E. u. L. 52. E. Uebrigens sehe man über die Aengstlichkeit und die Kühnheit III. L. 51. E.

D. 43. Die Leutseligkeit oder Bescheidenheit ist ein Begehren, das zu thun, was den Menschen gefällt, oder zu unterlassen, was ihnen missfällt.

D. 44. Die Ehrsucht ist ein unmässiges Begehren nach Ruhm.

Erkl. Die Ehrsucht ist eine Begierde, welche alle Affekte steigert oder verstärkt; daher kann dieser Affekt kaum überwunden werden (III. L. 27, 31). Denn so lange Jemand von irgend einer Begierde erfasst ist, ist er zugleich von dieser erfasst. Cicero sagt: »Die besten Menschen sind ehrgeizig; selbst die Philosophen setzen ihren Namen auf die Bücher, welche sie über Verachtung des Ruhmes schreiben.«

D. 45. Die Schwelgerei ist die unmässige Begierde nach Schmausen oder die Liebe zu solchem.

D. 46. Die Trunksucht ist das unmässige Begehren oder die Liebe zum Trunk.

D. 47. Der Geiz ist die unmässige Begierde oder Liebe zum Reichthum.

D. 48. Die Wollust ist die unmässige Begierde und Liebe zur fleischlichen Vermischung.

Erkl. Man nennt es Wollust, mag die Begierde nach Begattung mässig sein oder nicht. Ferner haben diese fünf Begierden kein Gegentheil (wie in III. L. 56. E. bemerkt worden ist). Denn die Bescheidenheit ist eine Art des Ehrgeizes (worüber III. L. 29. E.). Von der Mässigkeit, Nüchternheit und Keuschheit habe ich bereits gesagt, dass sie eine Macht der Seele und keinen leidenden Zustand bezeichnen. Wenn es auch möglich ist, dass ein geiziger, ehrsüchtiger oder furchtsamer Mensch des Uebermaasses im Essen, Trinken oder in der Begattung sich enthält, so sind trotzdem der Geiz, die Ehrsucht und die Furchtsamkeit nicht die Gegensätze von Verschwendung, Trunkenheit und Keuschheit. Denn der Geizige wünscht meistens mit fremder Speise und Trank sich voll zu füllen; der Ehrsüchtige aber wird sich, wenn er hofft, dass es nicht bekannt wird, in keiner Weise mässigen, und wenn er unter Trunkenbolden oder

Wollüstlingen lebt, wird er seiner Ehrsucht wegen um so mehr zu ihren Lastern neigen. Der Furchtsame endlich thut, was er nicht will. Denn wenn er auch, um das Leben zu retten, seine Reichthümer in das Meer wirft, bleibt er doch geizig, und wenn ein wollüstiger Mensch traurig ist, weil er seiner Lust nicht fröhnen kann, so hört er damit nicht auf, wollüstig zu sein. Ueberhaupt beziehen sich diese Affekte weniger auf die Handlungen des Verschwendens, des Trinkens u. s. w. als auf das Begehen und die Liebe selbst. Man kann deshalb diesen Affekten nichts entgegenstellen, als den Edelmuth und die Seelenstärke, worüber in dem Folgenden.

Die Definitionen der Eifersucht und der übrigen Schwankungen der Seele übergehe ich, theils weil sie aus der Verbindung von Affekten entstehen, die schon definirt worden sind, theils weil die meisten keinen Namen haben, was zeigt, dass eine Kenntniss derselben der Gattung nach für die Zwecke des Lebens hinreicht. Diese Definitionen der dargelegten Affekte ergeben, dass sie alle aus dem Begehren, aus der Fröhlichkeit oder aus der Trauer entspringen oder vielmehr nur eines von diesen dreien sind, die nur wegen ihrer verschiedenen äusserlichen Beziehungen und Merkmale mit verschiedenen Namen bezeichnet zu werden pflegen.

Wenn man auf diese ursprünglichen Affekte und das oben über die Natur der Seele Gesagte Acht hat, so können die Affekte, wenn man sie nur auf die Seele bezieht, so definirt werden:

Allgemeine Definition der Affekte.

Der Affekt, der ein leidender Zustand der Seele genannt wird, ist eine verworrene Vorstellung, wodurch die Seele eine stärkere oder schwächere Kraft zu existiren, als vorher in Bezug auf ihren Körper oder einen Theil desselben bejaht, und wodurch auch die Seele selbst bestimmt wird, mehr an dies als an Anderes zu denken.

Erkl. Ich sage zuerst: »Der Affekt oder das Leiden der Seele ist eine verworrene Vorstellung.« Denn ich habe gezeigt, dass die Seele nur so weit leidet, als sie verworrene oder unzureichende Vorstellungen hat (III. L. 3). Ich sage ferner: »wodurch die Seele eine grössere

oder geringere Kraft zu existiren, als vorher, bei ihrem Körper oder einem Theile desselben bejaht.« Denn alle Vorstellungen von Körpern, die wir haben, bezeichnen mehr die wirkliche Verfassung unseres Körpers (II. L. 16 Z. 2) als die Natur der fremden Körper; das aber, was das Wirkliche des Affektes ausmacht, muss die Verfassung unseres Körpers oder eines Theiles desselben bezeichnen oder ausdrücken, welcher unser Körper oder sein Theil deshalb hat, weil seine Macht zu handeln oder Kraft zu existiren vermehrt oder vermindert, unterstützt oder gehemmt wird. Mit den Worten: »eine grössere oder geringere Kraft zu existiren, als vorher,« meine ich nicht, dass die Seele die gegenwärtige Verfassung des Körpers mit einer früheren vergleicht, sondern dass die Vorstellung, welche den Affekt eigentlich ausmacht, vom Körper etwas bejaht, was in Wahrheit mehr oder weniger Realität als vorher enthält. Und weil das Wesen der Seele darin besteht (II. L. 11, 13), dass sie die wirkliche Existenz ihres Körpers bejaht, und da ich unter Vollkommenheit das Wesen eines Gegenstandes selbst verstehe, so folgt, dass die Seele zu einer grösseren oder geringeren Vollkommenheit übergeht, wenn es sich trifft, dass sie von ihrem Körper oder einem Theile desselben etwas bejaht, was mehr oder weniger Realität als vorher enthällt. Wenn ich also oben gesagt habe, »dass der Seele Kraft zu denken vermehrt oder vermindert werde,« so habe ich gemeint, dass die Seele eine Vorstellung ihres Körpers oder eines Theiles desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als sie vorher von ihrem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Vorstellungen und die wirkliche Macht zu denken wird nach der Vorzüglichkeit des Gegenstandes geschätzt. Ich habe endlich noch hinzugefügt: »durch welche die Seele bestimmt wird, mehr an dies als an Anderes zu denken,« um neben der Natur der Fröhlichkeit und Traurigkeit, welche der erste Theil der Definition darlegt, auch die Natur des Begehrens auszudrücken.[85] [86]

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

Vorrede.

Die Ohnmacht des Menschen in Mässigung oder Hemmung seiner Affekte nenne ich Knechtschaft; denn der von seinen Affekten abhängige Mensch ist nicht Herr seiner selbst, sondern dem Schicksal unterthan. Er befindet sich in solchem Grade in dessen Hand, dass er oft gezwungen ist, dem Schlimmen zu folgen, obgleich er das Bessere sieht. Die Ursachen hiervon und das Gute und Schlimme, was die Affekte selbst haben, will ich in diesem vierten Theile darlegen. Vorher ist es indess rathsam, über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über gut und schlecht noch Einiges vorauszuschicken.

Wer sich vorgenommen hat, eine Sache zu fertigen und sie dann vollendet hat, hält nicht allein die Sache für vollkommen, sondern ebenso jeder, welcher die Absicht und den Zweck des Urhebers des Werkes richtig kennt oder zu kennen meint. Wer z. B. einen Bau (der noch nicht vollendet sein soll) sieht und weiss, dass die Absicht des Bauherren ist, ein Haus zu bauen, wird sagen, dass das Haus unvollkommen ist; wenn er aber sieht, dass der Bau so weit fertig gebracht ist, als ihn der Baumeister bringen wollte, so wird er ihn für vollkommen oder vollständig erklären. Wenn aber Jemand ein Werk erblickt, von dem er bis jetzt nichts Aehnliches gesehen hat, von dem er auch die Absicht des Werkmeisters nicht kennt, der wird offenbar nicht wissen, ob er das Werk für vollendet oder nicht vollendet halten soll. Dies scheint die erste Bedeutung dieser Worte gewesen zu sein.

Nachdem indess die Menschen angefangen hatten, universelle Begriffe zu bilden und sich die Muster-Bilder für Häuser, Gebäude, Thürme auszudenken und eines dem andern vorzuziehen, so ist es gekommen, dass jeder das vollkommen nennt, was dem universellen Begriffe, den er von dergleichen Gegenständen hat, entspricht, und dass er das für unvollkommen erklärt, was mit dem von ihm gebildeten Begriffe weniger übereinstimmt, obgleich es nach des Werkmeisters Ansicht ganz vollendet ist.

Derselbe Grund ist es auch, weshalb die natürlichen Dinge, welche des Menschen Hand nicht gefertigt hat, gemeinhin vollkommen oder unvollkommen genannt werden. Denn die Menschen pflegen ebenso von natürlichen Dingen, wie von den gefertigten universelle Vorstellungen sich zu bilden, die sie wie ihre Muster behandeln. Diese schaut nach ihrer Meinung die Natur an und setzt sie als Muster sich vor (da sie meinen, die Natur handle nur nach Zwecken). Wenn sie mithin in der Natur etwas entstehen sehen, was mit dem vorgefassten Muster dieses Gegenstandes weniger übereinstimmt, so glauben sie, dass auch die Natur gefehlt oder gesündigt und die Sache unvollkommen gelassen habe.

Man sieht also, dass die Menschen gewöhnt sind, die natürlichen Dinge mehr nach Vorurtheilen als nach deren wahrer Erkenntniss vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn ich habe im Anhange zum ersten Theile gezeigt, dass die Natur nicht nach Zwecken handelt, da jenes ewige und unendliche Wesen, was ich Gott oder Natur nenne, mit derselben Nothwendigkeit handelt, wie existirt; und ich habe gezeigt, dass es aus der Nothwendigkeit, mit der es existirt, auch handelt (I. L. 16). Der Grund oder die Ursache, weshalb Gott oder die Natur handelt und weshalb sie existirt, ist ein und dasselbe. So wie die Natur also um keines Zweckes willen da ist, so handelt sie auch um keines Zweckes willen; vielmehr hat sie für ihre Existenz, wie für ihr Handeln kein Prinzip oder Zweck. Was man Zweck nennt, ist nur das menschliche Begehren, aufgefasst als Prinzip oder erste Ursache eines Gegenstandes. Wenn wir z. B. sagen, das Wohnen sei der Zweck dieses oder jenes Hauses gewesen, so meint man damit nur, dass der Mensch um der Vortheile eines häuslichen Lebens willen das Begehren, ein Haus zu

bauen, gehabt hat. Das Wohnen als Zweck ist deshalb nur dies einzelne Begehren; dieses ist die wahre Ursache, und sie gilt als die anfängliche, weil die Menschen gewöhnlich die Ursache ihrer Begehren nicht kennen; denn sie sind, wie ich oft gesagt, wohl ihrer Handlungen und Begehren sich bewusst, aber sie kennen die Ursachen nicht, von denen sie zu diesem Begehren bestimmt werden. Die Redensarten, dass die Natur manchmal fehle oder sündige und unvollkommene Dinge zu Stande bringe, zähle ich deshalb zu den Erdichtungen, über die ich im Anhange zum ersten Theile gesprochen habe.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind deshalb in Wahrheit nur Weisen des Denkens, d. h. Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Einzeldinge einer Art oder Gattung zu bilden pflegen. Deshalb habe ich oben (II. D. 6) gesagt, dass ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe; denn man pflegt alle Einzeldinge der Natur auf eine einzige Gattung als die allgemeinste zu beziehen, nämlich auf den Begriff des Seienden, welcher unbedingt allen Einzeldingen der Natur zukommt. Wenn man daher die Einzeldinge der Natur auf diesen Gattungsbegriff bezieht und mit einander vergleicht, so bemerkt man, dass einige mehr Sein oder Realität als andere haben, und man nennt deshalb jene vollkommener als diese.

Soweit man aber ihnen etwas zutheilt, was eine Verneinung enthält, wie Grenze, Ende, Ohnmacht, nennt man sie unvollkommen, weil sie die Seele nicht ebenso erregen, wie jene, die man vollkommen nennt. Es geschieht dies also nicht deshalb, weil etwas ihnen Zugehöriges fehlt, und weil die Natur gefehlt hat; denn zur Natur einer Sache gehört nur, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und es geschieht nothwendig, was aus dieser Nothwendigkeit und Natur der wirkenden Ursache folgt.

Was das Gute und das Schlechte anlangt, so bezeichnen sie auch nichts Positives in den Dingen, wenn sie an sich betrachtet werden. Sie sind nur Arten des Denkens oder Begriffe, die man aus der Vergleichung der Dinge bildet. Denn eine und dieselbe Sache kann zu gleicher Zeit gut, schlecht und auch gleichgültig sein. So ist z. B. eine Musik gut für den Schwermüthigen,

schlecht für den Trauernden, aber für den Tauben weder gut noch schlecht. Obgleich sich dies so verhält, muss ich dennoch diese Worte beibehalten. Denn weil ich einen Begriff des Menschen als Muster der menschlichen Natur, auf das man hinblicke, zu bilden wünsche, wird es nützlich sein, diese Worte in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also im Folgenden das verstehen, was wir gewiss als ein Mittel kennen, welches mehr und mehr zu dem uns vorgesetzten Muster der menschlichen Natur hinführt; unter schlecht aber das, von dem wir überzeugt sind, dass es uns hindert, das Muster darzustellen. Ebenso werde ich die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, je nachdem sie sich diesem Muster mehr oder weniger nähern. Denn vor Allem ist festzuhalten, dass, wenn ich sage, Jemand geht von einer niedern zu einer grössern Vollkommenheit über und umgekehrt, ich nicht meine, dass sein Wesen und Wirkliches sich in ein Anderes verwandle (denn das Pferd geht z. B. zu Grunde, mag es in einem Menschen oder in ein Insekt verwandelt werden), sondern weil ich annehme, dass seine Macht zu handeln, insofern sie seine eigene Natur bildet, sich vermehrt oder vermindert.

Endlich verstehe ich unter Vollkommenheit, wie gesagt, im Allgemeinen die Realität, d. h. das Wesen jeder Sache, sofern sie in bestimmter Weise existirt und wirkt, ohne dabei auf ihre Dauer Rücksicht zu nehmen. Denn keine Sache kann deshalb vollkommener als eine andere genannt werden, weil sie längere Zeit im Existiren verharrt; denn die Dauer der Dinge kann aus ihrem Wesen nicht bestimmt werden, da dies keine feste und bestimmte Zeit der Existenz einschliesst; vielmehr kann die vollkommenere Sache ebenso, wie die unvollkommenere, mit der gleichen Kraft, in der sie begonnen, auch zu existiren fortfahren, so dass alle Dinge hierin einander gleich sind. [1])

D. 1. Unter gut verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns nützlich ist.

D. 2. Unter schlecht verstehe ich das, von dem wir gewiss wissen, dass es uns verhindert, ein Gutes zu erreichen.

Hierüber sehe man den Schluss der obigen Vorrede. [2])

D. 3. Die Einzeldinge nenne ich zufällig, insofern

ihre blosse Wesenheit nichts enthällt, was deren Existenz nothwendig setzt oder nothwendig aufhebt.

D. 4. Ich nenne dieselben Einzeldinge möglich, insofern man in Bezug auf die Ursachen, aus denen sie hervorgehen sollen, nicht weiss, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In I. L. 33 E. 1 habe ich zwischen Möglichem und Zufälligem nicht unterschieden, weil es dort nicht nöthig war, sie beide genau zu unterscheiden. [3]

D. 5. Unter entgegengesetzten Affekten verstehe ich in Folgendem die, welche den Menschen nach entgegengesetzten Richtungen ziehen, wenn sie auch gleicher Art sind, wie Schwelgerei und Geiz, welche beide Arten der Liebe sind; sie sind auch nicht von Natur, sondern nur zufällig Gegensätze.

D. 6. Was ich unter Affekt für einen zukünftigen, gegenwärtigen oder vergangenen Gegenstand verstehe, habe ich in III. L. 18 E. 1, 2 erläutert.

Es muss hier aber noch besonders erwähnt werden, dass der Mensch Zeitgrössen wie Raumgrössen nur bis zu einer gewissen Grenze sich bildlich vorstellen kann. So wie man pflegt, alle Gegenstände, welche über 200 Fuss von uns abstehen, oder deren Entfernung von unserer Stelle weiter ist, als man sich deutlich vorstellen kann, sich als gleich entfernt oder gleichsam in derselben Fläche befindlich vorzustellen; so geschieht dies ebenso mit Gegenständen, die nach unserer Vorstellung von der Gegenwart zeitlich weiter entfernt sind, als man sich bestimmt bildlich vorzustellen pflegt. Man hält sie alle gleich weit von der Gegenwart entfernt und stellt sie gleichsam in einen Zeitpunkt. [4]

D. 7. Unter Zweck, wegen dessen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen. [5]

D. 8. Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe; d. h. die Tugend in Bezug auf den Menschen (III. L. 7) ist des Menschen eignes Wesen oder Natur, insoweit sie die Macht hat, etwas zu bewirken, was durch die blossen Gesetze ihrer Natur erkannt werden kann. [6]

A. Es giebt in der Natur keine einzelne Sache, die mächtiger und stärker wäre als alle andern; vielmehr giebt es über jede gegebene noch eine stärkere, von der sie zerstört werden kann. [7]

L. 1. *Alles, was eine falsche Vorstellung Positives enthält, wird durch die Gegenwart des Wahren, als Wahren, nicht aufgehoben.*

B. Das Falsche besteht aus einem blossen Mangel der Kenntniss, welchen die unzureichenden Vorstellungen enthalten, und sie werden wegen keines in ihnen enthaltenen Positiven falsch genannt (II. L. 35, 33), im Gegentheil, auf Gott bezogen, sind sie wahr (II. L. 32). Wenn daher das Positive einer falschen Vorstellung durch die Gegenwart des Wahren als Wahren aufgehoben würde, so höbe die wahre Vorstellung sich selbst auf, was widersinnig ist (III. L. 4).

E. Dieser Lehrsatz erhellt deutlicher aus II. L. 16. Z. 2. Denn die bildliche Vorstellung ist eine Vorstellung, welche mehr die gegenwärtige Verfassung des menschlichen Körpers, als die Natur eines fremden Körpers anzeigt, und zwar nicht bestimmt, sondern verworren; daher kommt es, dass man sagt, die Seele irrt. Wenn man z. B. die Sonne ansieht, so hält man sie für ohngefähr 200 Fuss von sich entfernt, und man irrt so lange hierin, als man ihre wahre Entfernung nicht kennt. Mit der Kenntniss dieser verschwindet zwar der Irrthum, aber nicht die bildliche Vorstellung, d. h. die Vorstellung der Sonne, welche deren Natur nur soweit darlegt, als der Körper von ihr erregt wurde. Obgleich wir also die wahre Entfernung der Sonne kennen, wird doch die bildliche Vorstellung bleiben, wonach sie nahe bei uns ist. Denn wie ich in II. L. 35 E. gesagt habe, stellt man die Sonne nicht deshalb als nahe vor, weil man ihre wahre Entfernung nicht kennt, sondern weil die Seele die Grösse der Sonne nur so weit auffasst, als der Körper von ihr erregt wird. Ebenso werden wir uns bildlich vorstellen, dass die Sonne im Wasser ist, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Sonnenstrahlen nach unseren Augen zurückgeworfen werden, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Dasselbe gilt von den übrigen bildlichen Vorstellungen, durch welche die Seele getäuscht wird; mögen sie nur die natürliche Verfassung des Körpers oder eine Vermehrung oder Verminderung seiner Macht zu handeln anzeigen; sie sind nicht die Gegensätze des Wahren und erlöschen nicht durch dessen Gegenwart. Es kommt zwar vor, dass, wenn wir fälschlich

ein Uebel fürchten, die Furcht bei Anhörung der wahren Nachricht erlischt; aber ebenso erlischt auch die Furcht vor einem wirklich kommenden Uebel beim Hören der falschen Nachricht. Die bildlichen Vorstellungen erlöschen daher nicht durch die Gegenwart des Wahren als Wahren, sondern weil stärkere auftreten, welche der eingebildeten Dinge gegenwärtige Existenz ausschliessen, wie ich II. L. 17 gezeigt habe. [8])

L. 2. *Wir leiden, insoweit als wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann.*

B. Wir leiden, wenn etwas in uns entsteht, wovon wir nur die partielle Ursache sind (III. D. 2), d. h. etwas, was aus den blossen Gesetzen unserer Natur nicht abgeleitet werden kann (III. D. 1). Wir leiden daher, soweit wir ein Theil der Natur sind, welcher für sich und ohne Anderes nicht vorgestellt werden kann. [9])

L. 3. *Die Kraft, mit der ein Mensch in seiner Existenz verharrt, ist beschränkt und wird von der Macht fremder Ursachen unendlich übertroffen.*

B. Dies erhellt aus dem obigen Axiom, denn giebt es einen Menschen, so giebt es auch etwas Anderes, etwa A, was stärker ist, und ist A gegeben, so giebt es ferner etwas Anderes, etwa B, was stärker als A ist, und so fort ohne Ende. Die Macht eines Menschen wird deshalb durch die Macht eines anderen Gegenstandes beschränkt und von der Macht fremder Ursachen unendlich übertroffen. [10])

L. 4. *Es ist unmöglich, dass ein Mensch keinen Theil der Natur bilde und nur Veränderungen erleide, welche durch seine Natur allein erkannt werden können, und deren zureichende Ursache er ist.*

B. Die Macht, durch welche die Einzeldinge und folglich auch der Mensch ihr Sein bewahren, ist Gottes oder der Natur Macht selbst (II. L. 24 Z.), und zwar nicht als unendliche, sondern soweit sie durch des Menschen wirkliches Wesen dargelegt werden kann (III. L. 7). Die Macht des Menschen ist daher, soweit sie sich durch sein eigenes Wesen darlegt, ein Theil von

Gottes oder der Natur unendlicher Macht, d. h. von ihrem Wesen (I. L. 34). Dies war das Erste. Wenn es ferner möglich wäre, dass der Mensch keine Veränderungen zu erleiden brauchte, als solche, welche durch seine Natur allein erkannt werden können, so würde folgen, dass er nicht untergehen könnte (II. L. 4, 6), sondern dass er immer nothwendig existirte. Dieses müsste aber aus einer Ursache folgen, deren Macht unendlich oder endlich wäre, nämlich entweder aus der blossen Macht des Menschen, der dann vermöchte, alle anderen Veränderungen durch fremde Körper von sich abzuhalten, oder aus der unendlichen Macht der Natur, von der dann alles Einzelne so geleitet werden müsste, dass der Mensch keine anderen Veränderungen erlitte, als die zu seiner Erhaltung dienten.

Das Erste ist widersinnig (nach IV. L. 3, dessen Beweis allgemein gilt und auf alle Einzeldinge anwendbar ist). Wenn es also möglich wäre, dass ein Mensch nur aus seiner Natur erkennbare Veränderungen erlitte, mithin, wie gezeigt, immer nothwendig existirte, so müsste dies aus der unendlichen Macht Gottes folgen, und folglich müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (I. L. 16), sofern sie durch die Vorstellung eines Menschen erregt aufgefasst wird, die Ordnung der ganzen Natur, sofern sie nach den Attributen der Ausdehnung und des Denkens aufgefasst wird, daraus abgeleitet werden. Daraus ergäbe sich (II. L. 21), dass der Mensch unendlich wäre, was (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig ist. Es ist deshalb unmöglich, dass der Mensch nur solche Veränderungen erleide, von denen er die zureichende Ursache ist.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften ausgesetzt ist, der allgemeinen Ordnung der Natur folgt, ihr gehorcht und sich ihr fügt, soweit es die Natur der Dinge fordert.[11])

L. 5. *Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihre Beharrlichkeit zu existiren wird nicht durch die Macht bestimmt, mit der wir streben, in unserem Sein zu beharren, sondern durch die Macht der fremden Ursache im Vergleich mit unserer Macht.*

B. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein dargelegt werden (III. D. 1, 2), d. h.

die Macht der Leidenschaft kann nicht bestimmt werden durch die Macht, mit der wir in unserem Sein zu verharren streben (III. L. 7), sondern sie muss nothwendig bestimmt werden durch die Macht einer fremden Ursache, in Vergleich mit unserer Macht.[12])

L. 6. *Die Kraft einer Leidenschaft oder eines Affektes kann des Menschen übrige Handlungen oder Macht so übersteigen, dass der Affekt hartnäckig an dem Menschen haftet.*

B. Die Kraft und der Zuwachs jeder Leidenschaft und ihre Beharrlichkeit zu sein wird durch die Macht einer fremden Ursache bestimmt, in Vergleich zu unserer Macht (IV. L. 5), deshalb kann sie die Macht des Menschen so übersteigen, dass u. s. w.[13])

L. 7. *Ein Affekt kann nur gehemmt oder aufgehoben werden durch einen Affekt, der entgegengesetzt und stärker ist, als der zu hemmende.*

B. Der Affekt, auf die Seele bezogen, ist eine Vorstellung, mit welcher die Seele eine gegen früher grössere oder geringere Kraft zu existiren bei ihrem Körper bejaht (III. Die allgemeine Definition der Affekte). Wenn also die Seele von einem Affekt erfasst ist, ist zugleich der Körper so erregt, dass seine Kraft zu handeln wächst oder abnimmt. Nun erhält diese Erregung des Körpers ihre Kraft, im Sein zu verharren, von ihrer Ursache; sie kann mithin nur von einer körperlichen Ursache gehemmt oder aufgehoben werden (II. L. 6), welche den Körper in einer entgegengesetzten oder stärkeren Weise erregt (III. L. 5 und IV. A.). Folglich wird die Seele von der Vorstellung einer Erregung erfasst, die stärker und der früheren entgegengesetzt ist (II. L. 12); d. h. die Seele wird von einem stärkeren und dem früheren entgegengesetzten Affekt erfasst, welcher die Existenz des früheren ausschliessen und aufheben wird (III. Allgemeine Definition). Mithin kann ein Affekt nur durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt gehoben oder gehemmt werden.

Z. Der Affekt der Seele kann nur gehemmt oder gehoben werden durch die Vorstellung einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die zugleich stärker ist,

als die gegenwärtige. Denn ein Affekt, unter dem wir leiden, kann nur durch einen stärkeren und entgegengesetzten Affekt gehemmt oder gehoben werden (IV. L. 6), d. h. nur durch die Vorstellung einer körperlichen Erregung, die stärker und jenem entgegengesetzt ist.[14])

L. 8. *Die Kenntniss des Guten und Schlechten ist nur ein Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit, sofern wir uns dessen bewusst sind.*

B. Wir nennen das gut oder schlecht, was der Erhaltung unseres Seins nützt oder schadet (IV. D. 1, 2), d. h. was unsere Macht zu handeln mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt (III. L. 7). Sofern wir also bemerken, dass eine Sache uns mit Fröhlichkeit oder Traurigkeit erfüllt, nennen wir sie gut oder schlecht (III. L. 11 E. mit den Definitionen der Fröhlichkeit und Traurigkeit). Daher ist die Kenntniss des Guten und Schlechten nur die Vorstellung der Fröhlichkeit oder Trauer, welche aus dem Affekte der Fröhlichkeit oder Trauer selbst nothwendig folgt (II. L. 22). Diese Vorstellung ist aber in derselben Weise mit dem Affekt geeint, wie die Seele mit dem Körper (II. L. 21); d. h. diese Vorstellung unterscheidet sich von dem Affekt selbst (II. L. 21 E. III. Allgemeine Definition der Affekte) oder von der Vorstellung des betreffenden Körperzustandes in Wahrheit nur im Denken. Daher ist diese Kenntniss des Guten und Schlechten immer der Affekt selbst, sofern wir uns seiner bewusst sind.[15])

L. 9. *Ein Affekt, dessen Ursache wir als gegenwärtig und uns nahe vorstellen, ist stärker, als wenn wir uns diese Ursache nicht als gegenwärtig vorstellen.*

B. Die bildliche Vorstellung ist eine Vorstellung, in welcher die Seele einen Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (II. L. 17 E.), welcher aber doch mehr die Verfassung des menschlichen Körpers als die Natur der fremden Sache anzeigt (II. L. 16 Z. 2). Der Affekt ist also eine bildliche Vorstellung, insofern sie die Verfassung des Körpers anzeigt (III. Allgemeine Definition). Aber die bildliche Vorstellung ist stärker, so lange wir uns nichts vorstellen, was die gegenwärtige Existenz der fremden Sache ausschliesst (II. L. 17). Deshalb wird

auch ein Affekt, dessen Ursache wir für gegenwärtig und uns nahe vorstellen, in sich mächtiger oder stärker sein, als wenn wir uns vorstellen, dass sie nicht gegenwärtig ist.

E. Als ich oben (III. L. 18) sagte, dass wir aus dem Bilde einer kommenden oder vergangenen Sache zu demselben Affekt aufgeregt werden, als wenn die vorgestellte Sache gegenwärtig wäre, so habe ich ausdrücklich bemerkt, dass dies nur wahr sei, insofern wir blos auf das Bild der Sache Acht haben (denn dieses bleibt von gleicher Natur, mögen wir es uns vorgestellt haben oder nicht); aber ich habe nicht bestritten, dass es schwächer werde, wenn wir andere Dinge als gegenwärtig betrachten, welche die Gegenwart der zukünftigen Sache ausschliessen. Es ist dies damals nicht geschehen, weil ich über die Kräfte der Affekte erst in diesem vierten Theile handeln wollte.

Z. Das Bild einer kommenden oder vergangenen Sache, d. h. einer Sache, welche wir mit Ausschluss der gegenwärtigen Zeit, in Beziehung auf die kommende oder vergangene Zeit betrachten, ist unter sonst gleichen Umständen schwächer als das Bild einer gegenwärtigen Sache, und folglich wird auch ein Affekt für eine kommende oder vergangene Sache, unter sonst gleichen Umständen, gemässigter sein als ein Affekt für eine gegenwärtige Sache.[16])

L. 10. *Für eine kommende Sache, deren baldiges Dasein man annimmt, wird man stärker erregt, als wenn man glaubt, dass die Zeit ihrer Existenz länger von der Gegenwart absteht; und durch das Andenken an einen Gegenstand, den man für noch nicht lange vergangen hält, wird man ebenfalls stärker erregt, als wenn man ihn für länger vergangen hält.*

B. Denn so weit man den Gegenstand für bald kommend oder für nicht lange vergangen hält, stellt man damit etwas vor, was die Gegenwart des Gegenstandes weniger ausschliesst, als wenn man glaubt, dass die Zeit seiner Existenz länger von der Gegenwart absteht, oder ihn für schon lange vergangen hält (wie von selbst klar ist); deshalb wird man auch stärker für ihn erregt werden (IV. L. 9).

E. Aus dem zu IV. D. 6 Bemerkten ergiebt sich,

dass, wenn die Gegenstände von der Gegenwart durch einen längeren Zeitraum getrennt sind, als man sich diesen bildlich vorstellen kann, sie uns nur gleich schwach berühren, wenn wir auch wissen, dass sie unter einander durch einen grossen Zeitraum getrennt sind.[17])

L. 11. *Der Affekt für einen als nothwendig vorgestellten Gegenstand wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein als für einen möglichen oder zufälligen, d. h. nicht nothwendigen Gegenstand.*

B. So weit man sich einen Gegenstand als nothwendig vorstellt, so weit bejaht mann dessen Existenz und umgekehrt verneint man diese, so weit man sich ihn als nicht nothwendig vorstellt (I. L. 33. E.). Daher wird der Affekt für einen nothwendigen Gegenstand unter sonst gleichen Umständen (IV. L. 9) stärker sein als für einen nicht nothwendigen. [18])

L. 12. *Der Affekt für einen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, und den man sich als möglich vorstellt, wird unter sonst gleichen Umständen stärker sein als für einen zufälligen Gegenstand.*

B. So weit man sich eine Sache als zufällig vorstellt, ist man von dem Bilde keiner andern Sache erregt, welche die Existenz jener setzte (IV. D. 3), vielmehr stellt man (nach der Annahme) etwas vor, was deren gegenwärtige Exitenz ausschliesst. So weit man sich aber die Sache als in Zukunft möglich vorstellt, so weit stellt man sich etwas vor, was ihre Existenz setzt (IV. D. 4), d. h. was die Hoffnung oder die Furcht nährt (III. L. 18). Deshalb wird der Affekt für einen möglichen Gegenstand heftiger sein.

Z. Der Affekt für einen als gegenwärtig nicht existirend und als zufällig vorgestellten Gegenstand ist viel schwächer, als wenn man sich den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt.

B. Der Affekt für einen als gegenwärtig existirend vorgestellten Gegenstand ist stärker, als wenn man ihn sich bloss als einen zukünftigen vorstellt (IV. L. 9. Z.), und ist heftiger, wenn man sich vorstellt, dass die kommende Zeit von der gegenwärtigen nicht weit absteht (IV. L. 10). Daher ist der Affekt für einen Gegenstand, dessen Zeit der

Existenz man von der Gegenwart für weit entfernt vorstellt, viel schwächer, als wenn er als gegenwärtig vorgestellt wird. Nichtsdestoweniger wird er stärker sein, als wenn man den Gegenstand als zufällig vorstellt. Deshalb ist der Affekt für einen zufälligen Gegenstand weit schwächer als für einen, den man sich als gegenwärtig vorstellt. [19])

L. 13. *Der Affekt für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er in der Gegenwart nicht existirt, ist, unter sonst gleichen Umständen, schwächer, als der Affekt für einen vergangenen Gegenstand.*

B. So weit man sich den Gegenstand als zufällig vorstellt, wird man durch das Bild keines anderen Gegenstandes erregt, welches seine Existenz setzt (IV. D. 3). Man stellt sich im Gegentheil (nach der Annahme) etwas vor, was dessen gegenwärtige Existenz ausschliesst. Wenn man sich aber denselben Gegenstand mit Beziehung auf eine vergangene Zeit vorstellt, so muss man sich insoweit etwas vorstellen, was ihn in das Gedächtniss bringt, oder was das Bild des Gegenstandes erweckt (II. L. 18. E.) und damit bewirkt, dass man den Gegenstand als einen gegenwärtigen betrachtet (II. L. 17. Z.). Daher wird der Affekt für einen zufälligen Gegenstand, von dem man weiss, dass er gegenwärtig nicht existirt, unter sonst gleichen Umständen schwächer sein, als der Affekt für einen vergangenen Gegenstand. [20])

L. 14. *Die wahre Kenntniss des Guten und Schlechten kann, als wahre, keinen Affekt hemmen, sondern nur, sofern sie als Affekt aufgefasst wird.*

B. Der Affekt ist eine Vorstellung, durch welche die Seele eine Kraft ihres Körpers zu existiren bejaht, die grösser oder kleiner ist, als vorher (III. Allgemeine Definition). Dieses Positive kann durch die Gegenwart des Wahren nicht aufgehoben werden (IV. L. 1), und deshalb kann die wahre Kenntniss des Guten und Schlechten, als solche, keinen Affekt hemmen. Aber so weit sie Affekt ist (IV. L. 8), kann sie, wenn sie stärker als jener ist (IV. L. 7), ihn hemmen. [21])

L. 15. *Die Begierde, welche aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlechten entspringt, kann durch viele andere Begierden, die aus sich bekämpfenden Affekten entspringen, erstickt oder gehemmt werden.*

B. Aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlechten, so weit sie Affekt ist (IV. L. 8), entspringt nothwendig eine Begierde (IV. D. 1), welche um so grösser ist, je grösser der Affekt ist, aus dem sie entsteht (III. L. 37). Weil aber diese Begierde (nach der Annahme) aus einem wahren Wissen entspringt, so erfolgt sie in uns, so weit wir handeln (III. L. 3), und muss also durch unser Wesen allein erkannt werden (III. D. 2), und folglich muss Kraft und Wachsthum in derselben durch die menschliche Macht allein bestimmt werden. Ferner sind die Begierden, welche aus sich bekämpfenden Affekten entspringen, um so grösser, je heftiger diese Affekte sind; deren Kraft und Wachsthum muss also durch die Macht fremder Ursachen bestimmt werden (IV. L. 5), welche im Vergleich mit unserer Macht diese weit übersteigt (IV. L. 3). Daher können die Begierden, welche aus dergleichen Affekten entspringen, stärker sein, als jene, welche aus der wahren Kenntniss des Guten und Schlechten entspringt und sie mithin hemmen oder ersticken (IV. L. 7).[22])

L. 16. *Das Begehren, was aus der Kenntniss des Guten und Schlechten in Beziehung auf einen künftigen Gegenstand entspringt, kann leicht durch das Begehren nach Dingen, die in der Gegenwart angenehm sind, gehemmt und ausgelöscht werden.*

B. Der Affekt für einen zukünftigen Gegenstand ist schwächer, als für einen gegenwärtigen (IV. L. 9. Z.). Aber das aus der Erkenntniss des Guten und Schlechten entspringende Begehren kann, selbst wenn es sich auf gegenwärtige gute Dinge bezieht, durch irgend ein unbesonnenes Begehren erstickt oder gehemmt werden (III. L. 15, dessen Beweis allgemein ist). Daher wird ein Begehren, was aus solcher Kenntniss für einen zukünftigen Gegenstand entspringt, um so leichter gehemmt oder getilgt werden können u. s. w.[23])

L. 17. *Das Begehren aus der Erkenntniss des*

Guten und Schlechten, insoweit es einen zufälligen Gegenstand betrifft, wird noch viel leichter durch ein Begehren nach gegenwärtigen Dingen gehemmt werden können.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes wird auf dieselbe Weise von der des vorgehenden aus IV. L. 12. Z. geführt.

E. Damit glaube ich die Ursachen dargelegt zu haben, weshalb die Menschen mehr von ihren Meinungen als von der wahren Vernunft sich bestimmen lassen, und weshalb die Kenntniss des Guten und Schlechten die Seele unruhig macht und oft jeder Art von Lust den Platz räumt. Daher rührt jener Vers des Dichters: »Ich seh und bill'ge das Bessere, aber dem Schlechteren folge ich nach.« Dasselbe scheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, als er sagte: »Was das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz.« Ich sage dies aber nicht deshalb, um zu folgern, dass das Nicht-Wissen besser sei, als das Wissen, oder dass der Verständige in Mässigung der Affekte sich von dem Dummen nicht unterscheide sondern weil es nothwendig ist, dass man sowohl die Macht wie die Ohnmacht seiner Natur kenne, um bestimmen zu können, was die Vernunft in Mässigung der Affekte vermag und nicht vermag. Und in diesem vierten Theil habe ich nur von der Ohnmacht des Menschen handeln wollen; denn die Macht der Vernunft über die Affekte werde ich besonders behandeln.[24])

L. 18. *Das Begehren, was aus der Fröhlichkeit entspringt, ist, bei sonst gleichen Umständen, stärker, als das Begehren, was aus der Traurigkeit entspringt.*

B. Das Begehren ist das Wesen des Menschen selbst (IV. D. 1), d. h. das Streben des Menschen, in seinem Sein zu verharren (III. L. 7). Deshalb wird das Begehren, was aus der Fröhlichkeit entspringt, durch den Affekt der Fröhlichkeit selbst unterstützt oder vermehrt. (Man sehe die Definition der Fröhlichkeit in E. zu III. L. 11). Dagegen wird das Begehren, was aus der Traurigkeit entspringt, durch den Affekt der Traurigkeit selbst vermindert oder gehemmt (III. L. 11. E.). Deshalb muss die Kraft des Begehrens, was aus der Fröhlichkeit selbst

entspringt, sowohl durch die Macht des Menschen, als durch die Macht der fremden Ursache bestimmt werden, aber die der Trauer nur durch die Macht des Menschen; deshalb wird jenes stärker als dieses sein.[25])

E. Damit habe ich in Kürze die Ursachen der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit dargelegt und weshalb die Menschen die Lehren der Vernunft nicht innehalten. Ich habe nun noch zu zeigen, was das ist, was uns die Vernunft vorschreibt, und welche Affekte mit den Vorschriften der menschlichen Vernunft übereinstimmen und welche ihnen entgegen sind. Ehe ich jedoch dies in meiner ausführlichen geometrischen Weise darzulegen beginne, möchte ich zuvor noch die Vorschriften der Vernunft selbst hier kurz aufzeigen, damit meine Ansicht leichter gefasst werden kann.

Da die Vernunft nichts gegen die Natur fordert, so fordert sie also selbst, dass ein Jeder sich liebe, seinen Nutzen, so weit er wahrhaft Nutzen ist, suche und Alles, was den Menschen zu einer grösseren Vollkommenheit wirklich führt, erstrebe; überhaupt, dass Jeder sein Sein, so viel er vermag, zu erhalten strebe. Dies ist sicherlich so wahr als der Satz, dass das Ganze grösser ist, als sein Theil (III. L. 4). Da nun die Tugend nichts Anderes als ein Handeln nach den Gesetzen seiner eigenen Natur ist (IV. D. 8) und Jedermann nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur sein Sein zu erhalten strebt (III. L. 7), so ergiebt sich daraus erstens: Dass die Grundlage der Tugend in dem Streben besteht, sein Sein zu erhalten, und das Glück darin, dass der Mensch sein Sein erhalten kann. Es folgt zweitens: Dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben hat und dass es nichts Vorzüglicheres oder uns Nützlicheres giebt, dessentwegen man die Tugend begehren müsste. Endlich folgt drittens: Dass die Selbstmörder ihres Verstandes nicht mächtig sind, und dass sie von fremden Ursachen, welche ihrer Natur entgegengesetzt sind, überwunden werden.

Ferner folgt aus II. L. 4, dass es uns unmöglich ist, für die Erhaltung unseres Seins nicht ausserhalb unserer zu bedürfen und ohne allen Verkehr mit äusserlichen Gegenständen zu leben; auch wäre unser Wissen, wenn man noch die Seele in Betracht nimmt, sicherlich unvoll-

kommner, wenn die Seele allein wäre und nichts kennte, als sich selbst. Vielmehr giebt es Vieles ausserhalb unser, was uns nützlich und deshalb zu erstreben ist. Von diesem kann man sich nichts Besseres vorstellen, als das, was mit unserer Natur ganz übereinstimmt. Wenn z. B. Zweie von derselben Natur sich gegenseitig verbinden, so stellen sie ein Einzelding dar, was noch einmal so stark ist, als jedes für sich. Es giebt deshalb für den Menschen nichts Nützlicheres, als der Mensch. Ich sage, es können die Menschen sich nichts Besseres für die Erhaltung ihres Seins wünschen, als dass Alle mit Allen so übereinstimmen, dass die Seelen und Körper Aller gleichsam eine Seele und einen Körper bilden, Alle so viel als möglich ihr Sein zu erhalten suchen und Alle das für Alle Nützliche aufsuchen. Daraus ergiebt sich, dass Menschen, die von der Vernunft geleitet werden, d. h. die ihren Nutzen nach Anleitung der Vernunft suchen, nichts für sich erstreben, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, dass folglich solche Menschen gerecht, treu und ehrlich sind.

Dies sind die Gebote der Vernunft, welche ich hier in der Kürze darlegen wollte, ehe ich beginne, sie in ausführlicher Weise zu beweisen. Es ist dies geschehen, um, wo möglich, die Aufmerksamkeit derer für mich zu gewinnen, welche meinen, dass das Princip, wonach Jeder nur seinen Nutzen zu suchen brauche, die Grundlage der Gottlosigkeit sei, aber nicht die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich also kurz gezeigt habe, dass die Sache sich umgekehrt verhalte, gehe ich auf dem bisher betretenen Wege zu dem Beweise davon über.[26])

L. 19. *Jeder begehrt oder verabscheut nothwendig nach den Gesetzen seiner Natur das, was er für gut oder schlecht betrachtet.*

B. Die Kenntniss des Guten und Schlechten ist der Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit selbst (IV. L. 8), insofern man sich desselben bewusst ist; deshalb begehrt nothwendig Jeder das, was er für gut hält, und verabscheut, was er für schlecht hält (III. L. 28). Diese Begehren sind aber nur das Wesen und die Natur des

Menschen selbst (III. L. 9. E. und D. 1). Deshalb begehrt oder verabscheut Jeder u. s. w.[27])

L. 20. *Je mehr Jemand seinen Nutzen zu suchen d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, mit desto grösserer Tugend ist er begabt. Umgekehrt, so weit Jemand seinen Nutzen, d. h. die Erhaltung seines Seins vernachlässigt, so weit ist er ohnmächtig.*

B. Die Tugend ist die menschliche Macht selbst, welche nur durch das Wesen des Menschen bestimmt wird (IV. D. 8), d. h. welche nur durch das Streben, womit der Mensch in seinem Sein zu verharren strebt, bestimmt wird (III. L. 7). Je mehr also Jemand sein Sein zu erhalten strebt und vermag, desto mehr ist er mit Tugend begabt, und also ist der, welcher sein Sein zu erhalten verabsäumt, insoweit ohnmächtig (III. L. 4, 6).

E. Nur der, welcher von fremden, seiner Natur widersprechenden Ursachen überwunden ist, versäumt seinen Nutzen zu suchen und sein Sein zu erhalten. Niemand, sage ich, verabscheut aus der Nothwendigkeit seiner Natur, sondern nur in Folge Zwanges durch fremde Ursachen das Essen oder nimmt sich das Leben, was auf viele Art geschehen kann. So tödtet sich Jemand, weil ein Anderer ihn zwingt, indem dieser seine Hand, mit der er zufällig ein Schwert ergriffen hatte, umdreht und ihn zwingt, das Schwert in sein Herz zu stossen; oder weil er, wie Seneca, durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, sich die Adern zu öffnen, d. h. weil er ein grösseres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden strebt; oder endlich, weil verborgene äussere Ursachen seine Einbildung so bestimmen und seinen Körper so erregen, dass dieser eine andere, der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, deren Vorstellung in der Seele nicht möglich ist (III. L. 10). Dass aber der Mensch aus der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur streben sollte, nicht zu sein oder sich in ein anderes Wesen zu verwandeln, ist eben so unmöglich, als wie, dass aus Nichts Etwas werde, und Jeder wird bei mässigem Nachdenken dies einsehen.[28])

L. 21. *Niemand kann wünschen, glücklich zu sein, gut zu handeln und gut zu leben, wenn er nicht zu-*

gleich wünscht, zu sein, zu handeln und leben, d. h. wirklich zu existiren.

B. Der Beweis dieses Lehrsatzes oder vielmehr die Sache selbst ist durch sich allein klar und erhellt auch aus der Definition des Begehrens. Denn das Begehren, glücklich und gut zu leben, zu handeln, ist das eigene Wesen des Menschen (IV. D. 1), d. h. das Streben, wodurch sich Jeder in seinem Sein zu erhalten sucht (III. L. 7). Deshalb kann Niemand wünschen u. s. w.[29])

L. 22. *Keine Tugend kann vor dieser (nämlich vor dem Streben, sich selbst zu erhalten) gedacht werden.*

B. Das Streben sich zu erhalten ist das Wesen jedes Gegenstandes selbst (III. L. 7). Wenn also eine Tugend vor diesem Streben vorgestellt werden könnte, so würde das eigene Wesen eines Gegenstandes eher als er selbst gedacht (IV. D. 8), was (wie erhellt) widersinnig ist. Deshalb kann keine Tugend vor dieser u. s. w.

Z. Das Bestreben sich zu erhalten ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn vor diesem Princip kann kein anderes vorgestellt werden (IV. L. 22), und keine Tugend kann ohne dasselbe (IV. L. 21) gedacht werden.[30])

L. 23. *So weit ein Mensch zu einer Handlung dadurch bestimmt wird, dass er unzureichende Vorstellungen hat, kann man nicht unbedingt sagen, dass er aus Tugend handle, sondern nur, so weit er durch etwas bestimmt wird, was er erkennt.*

B. So weit ein Mensch zum Handeln dadurch bestimmt wird, dass er unzureichende Vorstellungen hat, so weit leidet er (III. L. 1), d. h. er thut etwas, was aus seinem Wesen allein nicht erkannt werden kann, d. h. was aus seiner Tugend nicht folgt (IV. D. 8). So weit er aber zur Handlung durch etwas bestimmt wird, was er erkennt, so weit handelt er (III. L. 1), d. h. er thut etwas (III. D. 2), was durch sein Wesen allein aufgefasst wird, oder was aus seiner Tugend allein hinreichend folgt (IV. D. 8).[31])

L. 24. *Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts Anderes in uns, als nach Leitung der Vernunft auf der Grundlage des Strebens nach dem eigenen Nutzen handeln, leben und sein Sein bewahren. (Diese drei bedeuten dasselbe.)*

B. Unbedingt aus Tugend handeln ist dasselbe, wie nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln (IV. D. 8). Aber wir handeln nur, so weit wir erkennen (III. L. 3), deshalb ist aus Tugend handeln nichts anderes in uns, als nach Leitung der Vernunft handeln, leben und sein Sein bewahren, und zwar auf der Grundlage des Strebens nach seinem eigenen Nutzen (IV. L. 22. Z.) [32].

L. 25. *Niemand strebt, sein Sein eines anderen Gegenstandes wegen zu erhalten.*

B. Das Streben, wodurch jede Sache sich in ihrem Sein zu erhalten sucht, wird bloss durch das Wesen dieser Sache bestimmt (III. L. 7) und folgt nur aus ihm allein mit Nothwendigkeit, aber nicht aus dem Wesen einer fremden Sache (III. L. 6). Dieser Lehrsatz erhellt auch aus IV. L. 22. Z. Denn wenn der Mensch sein Sein wegen einer andern Sache zu erhalten strebte, so wäre diese Sache die erste Grundlage der Tugend (wie von selbst erhellt), und dies ist widersinnig (IV. L. 22. Z.). Deshalb strebt Niemand, sein Sein u. s. w. [33]

L. 26. *Alles, was man aus Vernunft erstrebt, ist nur die Erkenntniss, und die Seele hält, so weit sie sich ihrer Vernunft bedient, nur das zur Erkenntniss Führende für nützlich.*

B. Das Streben sich zu erhalten ist nichts Anderes, als das Wesen des Gegenstandes (III. L. 7), der vermöge seiner Existenz die Kraft hat, im Sein zu verharren und zu thun, was aus seiner Natur nothwendig folgt (III. L. 9. E. D. vom Begehren). Das Wesen der Vernunft ist aber nichts Anderes als unsere Seele, sofern sie klar und deutlich erkennt (II. L. 40. E. 2). Deshalb geht Alles, was man aus Vernunft erstrebt, nur auf Erkenntniss (II. L. 40).

Da ferner dieses Streben der Seele, wodurch sie, so weit sie vernünftig denkt, ihr Sein zu erhalten strebt

nur das Erkennen ist (wie eben gezeigt worden), so ist dieses Streben nach Erkenntniss die erste und einzige Grundlage der Tugend (IV. L. 22. Z.), und man strebt nicht eines Zweckes wegen nach Erkenntniss (IV. L. 25), vielmehr kann die Seele, so weit sie vernünftig verfährt, nichts für sich gut halten, als das, was zur Erkenntniss führt (IV. D. 1).[34]

L. 27. *Wir wissen nur von dem gewiss, dass es gut ist, was zur Erkenntniss wirklich führt, und nur von dem, dass es schlecht ist, was die Erkenntniss hindern kann.*

B. Die Seele verlangt, so weit sie ihre Vernunft gebraucht, nur zu erkennen und hält nichts für sich nützlich, als was zur Erkenntniss führt (IV. L. 26). Die Seele aber hat nur Gewissheit von den Dingen, so weit sie zureichende Vorstellungen hat (III. L. 41. 43. E.); oder (was dasselbe ist II. L. 40. E.), insofern sie ihre Vernunft gebraucht.

Daher hält man nur das mit Gewissheit für gut, was wahrhaft zur Erkenntniss führt, und umgekehrt das für schlecht, was die Erkenntniss hindern kann.[35]

L. 28. *Das höchste Gut der Seele ist die Erkenntniss Gottes, und die höchste Tugend der Seele Gott erkennen.*

B. Das Höchste, was die Seele erkennen kann, ist Gott, d. h. (I. D. 6) das unbedingt unendliche Wesen, ohne das Nichts sein, noch vorgestellt werden kann (I. L. 15); daher ist (IV. L. 26. 27) das höchste Nützliche und Gut (IV. D. 1) der Seele die Erkenntniss Gottes. Ferner handelt die Seele nur, so weit sie erkennt (III. L. 1. 3), und nur dann kann man unbedingt von ihr sagen, dass sie aus Tugend handelt (IV. L. 23). Die unbedingte Tugend der Seele ist daher das Erkennen, das Höchste aber, was die Seele erkennen kann, ist Gott (wie bereits gezeigt worden), folglich ist die höchste Tugend der Seele, Gott zu erkennen oder zu begreifen.[36]

L. 29. *Jeder Einzelgegenstand, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, kann unsere Macht zu handeln weder unterstützen noch*

hindern, überhaupt kann nur derjenige Gegenstand für uns gut oder schlecht sein, der etwas mit uns gemeinsam hat.

B. Die Macht eines jeden einzelnen Gegenstandes und folglich auch des Menschen (II. L. 10. Z.), durch welche er existirt und wirkt, wird nur von einer andern einzelnen Sache bestimmt (I. L. 28), deren Natur durch dasselbe Attribut erkannt werden muss (II. L. 6), durch welches die menschliche Natur begriffen wird. Unsere Macht zu handeln, wie man sie auch vorstellen mag, kann daher nur von der Macht einer andern einzelnen Sache bestimmt, und folglich unterstützt oder gehemmt werden, welche mit uns etwas Gemeinsames hat, und nicht durch die Macht einer Sache, deren Natur von der unsrigen ganz verschieden ist. Weil wir aber gut und schlecht nur das nennen, was Ursache der Fröhlichkeit oder Traurigkeit ist (IV. L. 8), d. h. was unsere Macht zu handeln mehrt oder mindert, unterstützt oder hemmt (III. L. 11 E.), so kann eine Sache, die von unserer Natur durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht sein. [37])

L. 30. *Kein Gegenstand kann durch das, was er mit unserer Natur gemeinsam hat, schlecht sein, vielmehr ist er, so weit er für uns schlecht ist, uns entgegengesetzt.*

B. Wir nennen das schlecht, was Traurigkeit verursacht (IV. L. 8), d. h. was unsere Macht zu handeln mindert oder hemmt (III. L. 11. E.). Wenn daher eine Sache durch das, was sie mit uns gemeinsam hat, für uns schlecht wäre, so könnte die Sache dieses selbst, was sie mit uns gemeinsam hat, vermindern oder hemmen; was widersinnig ist (III. L. 4). Keine Sache kann daher durch das, was sie mit uns gemein hat, für uns schlecht sein, vielmehr ist sie nur insoweit schlecht, als sie unsere Macht zu handeln mindern oder hemmen kann (wie eben gezeigt worden), d. h. so weit sie uns entgegengesetzt ist (III. L. 5). [38])

L. 31. *So weit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, ist er nothwendig gut.*

B. So weit ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, kann er nicht schlecht sein (IV. L. 30). Er muss also entweder gut oder gleichgültig sein. Im letzten Falle nämlich, dass er weder gut noch schlecht ist, folgt aus seiner Natur nichts, was der Erhaltung unserer Natur nützt (IV. A. 3), d. h. (nach der Annahme) nichts, was der Erhaltung seiner eigenen Natur nützt. Dieses ist aber widersinnig (III. L. 6). Er muss also, so weit er mit unserer Natur übereinstimmt, nothwendig gut sein.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass je mehr ein Gegenstand mit unserer Natur übereinstimmt, er um so nützlicher und besser für uns ist; und umgekehrt, je nützlicher ein Gegenstand für uns ist, um so mehr stimmt er mit unserer Natur überein. Denn soweit er damit nicht übereinstimmt, muss er von unserer Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt sein. Ist Ersteres, so kann er weder gut noch schlecht sein (IV. L. 29); ist er entgegengesetzt, so ist er auch dem entgegengesetzt, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. er ist dem Guten entgegengesetzt, oder schlecht (IV. L. 30). Es kann daher nur das mit unserer Natur Uebereinstimmende gut sein, und je mehr es damit übereinstimmt, desto nützlicher ist es, und umgekehrt. [39])

L. 32. *So weit die Menschen ihren Leidenschaften unterworfen sind, kann man nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen.*

B. Wenn man von Dingen sagt, dass sie von Natur übereinstimmen, so meint man, dass sie in der Macht übereinstimmen (III. L. 7), aber nicht in der Ohnmacht oder Verneinung, und folglich auch nicht in einem leidenden Zustande (II. L. 3. E.). Man kann daher von den Menschen, die den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, dass sie von Natur übereinstimmen.

E. Der Satz erhellt auch aus sich selbst; denn wer sagt, dass weiss und schwarz nur darin übereinstimmen, dass beide nicht roth sind, der bejaht unbedingt, dass weiss und schwarz in Nichts übereinstimmen. Ebenso ist es, wenn Jemand sagt, dass ein Stein und ein Mensch nur darin übereinstimmen, dass sie Beide endlich, ohnmächtig sind, oder dass sie nicht durch die Nothwendig-

keit ihrer Natur existiren, oder dass sie von der Macht fremder Ursachen ohne Schranke übertroffen werden; denn er bejaht damit, dass der Stein und der Mensch in Nichts übereinstimmen. Denn Dinge, die nur in der Verneinung, oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in Wahrheit in Nichts überein. [40]

L. 33. *Die Menschen können von Natur sich von einander unterscheiden, so weit sie von Affekten, welche Leidenschaften sind, aufgeregt werden, und in so weit ist auch ein und derselbe Mensch veränderlich und unbeständig.*

B. Die Natur oder das Wesen der Affekte kann nicht aus unserm Wesen und unserer Natur allein erklärt werden (III. D. 1. 2), sondern sie muss durch die Macht, d. h. durch die Natur fremder Ursachen in Vergleichung mit unserer Natur bestimmt werden (III. L. 7). Daher kommt es, dass es von jedem Affekt so viele Arten giebt, als Arten der Gegenstände sind, von denen man erregt wird (III. L. 56), und dass die Menschen von ein und demselben Gegenstande verschieden erregt werden (III. L. 56) und insoweit sich von Natur unterscheiden; endlich dass derselbe Mensch von demselben Gegenstande auf verschiedene Weise erregt wird und insoweit veränderlich ist (III. L. 51). [41]

L. 34. *So weit die Menschen von Affekten erfasst sind, welche Leidenschaften sind, können sie einander entgegengesetzt sein.*

B. Ein Mensch, z. B. Peter, kann Ursache sein, dass der Paul sich betrübt, weil er einem Gegenstande ähnlich ist, welchen Paul hasst (III. L. 16), oder weil Peter einen Gegenstand besitzt, welchen auch Paul liebt (III. L. 32. E.), oder aus andern Gründen. (Die erheblichen sehe man III. L. 55. E.). So kann es kommen, dass Paul den Peter hasst (III. D. 7), und folglich ist es leicht möglich, dass Peter den Paul wieder hasst (III. L. 40. E.). Sie werden sich also gegenseitig Uebles zuzufügen suchen (III. L. 39), d. h. sie werden einander entgegengesetzt sein (IV. L. 30.) Die Affekte der Traurigkeit sind aber immer leidende Zustände (III. L. 59). Deshalb können Menschen, so weit sie von Affekten er-

fasst sind, welche eine Leidenschaft enthalten, einander entgegengesetzt sein.

E. Ich habe gesagt, dass der Paul den Peter hasse, weil er sich vorstellt, dass jener das besitze, was er selbst auch liebt. Auf den ersten Blick scheint daraus zu folgen, dass Beide, weil sie ein und dasselbe lieben und folglich, weil sie von Natur übereinstimmen, einander zum Schaden sind. Wäre dies richtig, so würden die Lehrsätze IV. 30 u. 31 falsch sein. Untersucht man die Sache jedoch unparteiisch, so wird man Alles in Uebereinstimmung finden. Denn Paul und Peter sind sich einander nicht lästig, so weit sie von Natur übereinstimmen, d. h. so weit jeder dasselbe liebt, sondern so weit sie von einander abweichen. Denn so weit Jeder dasselbe liebt, wird eines Jeden Liebe dadurch gesteigert (III. L. 31), d. h. so weit wird Jedes Fröhlichkeit dadurch gesteigert (III. D. 6). So weit sie also dasselbe lieben und von Natur übereinstimmen, sind sie weit entfernt, einander lästig zu sein; vielmehr ist die Ursache dessen nur, dass sie von Natur sich unterscheiden; denn wir haben angenommen, Peter habe die Vorstellung des geliebten Gegenstandes als eines, den ersterer in Besitz hat, Paul dagegen die Vorstellung des geliebten Gegenstandes als eines verlornen. Daher kommt es, dass dieser von Trauer und jener von Fröhlichkeit erfüllt ist, und dass sie in so weit einander entgegen sind. Auf diese Weise kann man leicht zeigen, dass alle Ursachen des Hasses daher kommen, dass die Menschen von Natur sich unterscheiden, aber nicht von Etwas, worin sie übereinstimmen. [42])

L. 35. *So weit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, insoweit allein stimmen sie von Natur nothwendig immer überein.*

B. So weit die Menschen von Affekten erfasst sind, welche ein Leiden sind, können sie von Natur verschieden sein (IV. L. 33) und einander entgegen (IV. L. 34). Aber von den Menschen kann man nur in sofern sagen, dass sie handeln, als sie nach der Leitung der Vernunft leben (III. L. 3), folglich muss Alles, was aus der menschlichen Natur, so weit sie von der Vernunft bestimmt wird, folgt, durch die menschliche Natur allein, als ihrer

nächsten Ursache, erkannt werden (III. D. 2). Weil aber Jeder nach den Gesetzen seiner Natur das begehrt, was er für gut, und das verabscheut, was er für schlecht hält (IV. L. 19), und weil Alles, was man nach dem Ausspruch der Vernunft für gut oder schlecht hält, nothwendig gut oder schlecht ist (II. L. 41), so thun die Menschen in so weit, als sie nach der Vernunft leben, nothwendig das, was der menschlichen Natur, und folglich auch jedwedem einzelnen Menschen nothwendig gut ist, d. h. das, was mit der Natur eines jeden Menschen übereinstimmt (IV. L. 31. Z.). Folglich müssen auch die nach der Leitung der Vernunft lebenden Menschen nothwendig unter sich immer übereinstimmen.

Z. 1. Nichts Einzelnes giebt es in der Natur, was dem Menschen nützlicher wäre, als ein Mensch, der nach der Vernunft lebt. Denn dem Menschen ist das am nützlichsten, was mit seiner Natur am meisten übereinstimmt (IV. L. 31. Z.), d. h. der Mensch (wie von selbst erhellt). Der Mensch handelt aber unbedingt nach den Gesetzen seiner Natur, wenn er nach Leitung der Vernunft lebt (III. D. 2), und nur insoweit stimmt er mit der Natur des andern Menschen nothwendig überein (IV. L. 34). Es giebt also für den Menschen unter den Einzeldingen nichts Nützlicheres, als den Menschen.

Z. 2. Je mehr ein Mensch nur seinen Nutzen sucht, desto mehr sind die Menschen einander gegenseitig nützlich. Denn je mehr ein Mensch seinen Nutzen sucht und sich zu erhalten strebt, desto tugendhafter ist er (IV. L. 20), oder, was dasselbe ist, desto mehr Macht hat er, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln (IV. D. 8), d. h. nach Leitung der Vernunft zu leben (III. L. 3). Die Menschen stimmen aber dann am meisten überein, wenn sie nach der Vernunft leben (IV. L. 34), folglich werden sich die Menschen dann am nützlichsten sein, wenn ein Jeder am meisten seinen eigenen Nutzen sucht (IV. L. 35. Z. 1).

E. Was ich hier dargelegt habe, wird auch täglich von der Erfahrung so oft und durch so viele schlagende Zeugnisse bestätigt, dass es hiernach ein Sprüchwort geworden: Der Mensch ist dem Menschen ein Gott. Es geschieht jedoch selten, dass die Menschen nach der Vernunft leben, sondern es ist mit ihnen so bestellt, dass

sie meist neidisch und einander lästig sind. Dessen ungeachtet können sie kaum ein einsames Leben führen; den Meisten gefällt deshalb die Definition sehr, dass der Mensch ein geselliges Thier sei. In Wahrheit verhält sich auch die Sache so, dass aus dem gemeinsamen Zusammenleben den Menschen mehr Nutzen als Schaden entsteht. Mögen also die Satyriker die menschlichen Dinge verspotten, so viel sie wollen, mögen die Theologen sie verwünschen und die Schwermüthigen das rohe und bäurische Leben preisen, so viel sie können, und die Menschen verachten und die unvernünftigen Thiere bewundern, so werden sie doch die Erfahrung machen, dass die Menschen durch gegenseitigen Beistand ihren Bedarf weit besser sich verschaffen und nur mit vereinten Kräften die ihnen überall drohenden Gefahren vermeiden können. Dabei will ich gar nicht erwähnen, dass es viel vorzüglicher und unserer Erkenntniss würdiger ist, die Handlungen der Menschen als die der unvernünftigen Thiere zu betrachten. Doch hierüber an einem andern Orte ausführlicher. [43])

L. 36. *Das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, ist Allen gemein und alle können sich dessen in gleicher Weise erfreuen.*

B. Tugendhaft handeln, ist nach der Leitung der Vernunft handeln (IV. L. 24), und alles, was wir nach der Vernunft zu thun streben, ist zu erkennen (IV. L. 26). Folglich ist das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, Gott zu erkennen (IV. L. 28), d. h. das Gut (II. L. 47. E.), welches allen Menschen gemein ist und von allen Menschen, so weit sie gleicher Natur sind, in gleicher Weise besessen werden kann.

E. Wenn aber Jemand früge, wie nun, wenn das höchste Gut derer, welche der Tugend folgen, nicht Allen gemein ist? Ob daraus nicht folge, wie oben (IV. L. 34), dass die Menschen, welche der Vernunft folgen, d. h. die Menschen, so weit sie von Natur übereinstimmen, einander entgegen sein müssen? Diesem diene zur Antwort, dass es nicht durch Zufall, sondern aus der eigenen Natur der Vernunft kommt, dass des Menschen höchstes Gut ein Allen gemeinsames ist; weil es nämlich aus dem menschlichen Wesen, so weit es durch die Vernunft be-

stimmt ist, abgeleitet wird, und weil der Mensch nicht sein und nicht begriffen werden könnte, wenn er nicht die Macht hätte, sich dieses höchsten Gutes zu erfreuen. Denn es gehört zum Wesen der menschlichen Seele (II. L. 47), eine zureichende Kenntniss von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes zu haben.[44])

L. 37. *Das Gut, was Jeder, welcher der Tugend folgt, für sich begehrt, wünscht er auch den übrigen Menschen, und zwar um so mehr, je grösser seine Erkenntniss Gottes ist.*

B. Die Menschen sind sich am nützlichsten, so weit sie nach der Vernunft leben (IV. L. 35. Z.), und deshalb werden wir unter Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken streben, dass die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben (IV. L. 19). Das Gute aber, was Jeder, der nach Leitung der Vernunft lebt, d. h. welcher der Tugend folgt (IV. L. 24), für sich begehrt, ist zu erkennen (IV. L. 26). Deshalb wird Jeder, welcher der Tugend folgt, das Gut, was er begehrt, auch den Uebrigen wünschen.

Ferner ist das Begehren in Beziehung auf die Seele ihr Wesen selbst (IV. D. 1); das Wesen der Seele besteht aber im Erkennen (II. L. 11), welches die Kenntniss Gottes einschliesst (II. L. 47), und ohne welche die Seele weder sein noch vorgestellt werden kann (I. L. 15). Eine je grössere Kenntniss Gottes daher das Wesen der Seele einschliesst, desto grösser wird das Begehren sein, mit welchem der, welcher der Tugend folgt, das Gut, was er für sich begehrt, auch Andern wünscht.

B. 2. Ein anderer Beweis. Das Gut, was der Mensch verlangt oder liebt, wird er beharrlicher lieben, wenn er sieht, dass Andere dasselbe lieben (III. L. 31), und er wird deshalb streben, dass auch Andere es lieben (III. L. 31. Z.), und weil dies Gut Allen gemein ist (IV. L. 36) und Alle sich seiner erfreuen können, so wird er deshalb streben (aus demselben Grunde), dass Alle sich dessen erfreuen, und zwar um so mehr, je mehr er selbst dieses Gut geniesst (III. L. 37).

E. 1. Wer aus blossem Affekt verlangt, dass die Uebrigen das lieben, was er liebt, und dass die Uebrigen nach seiner Weise leben, handelt in blosser Aufwallung

und ist deshalb widerwärtig, vorzüglich denen, die andere Neigungen haben, und die ebenfalls sich bestreben und mit derselben Aufwallung verlangen, dass die Uebrigen vielmehr nach ihrer Weise leben. Weil ferner das höchste Gut, was die Menschen im Affekt begehren, oft der Art ist, dass nur Einer dessen theilhaftig werden kann, so kommt es, dass die, welche lieben, sich in ihrem Sinne nicht gleich bleiben, und dass sie, während sie mit Freude Löbliches von dem geliebten Gegenstande erzählen, dabei fürchten, dass man ihnen glaube.

Wer dagegen die Andern durch Vernunft zu leiten sucht, handelt nicht in der Hitze, sondern menschlich und sanft und bleibt sich in seinem Sinn am meisten gleich. Ferner rechne ich Alles, was wir wünschen und thun, wovon wir die Ursache sind, so weit wir die Vorstellung von Gott haben, oder so weit wir Gott kennen, zur Religion. Ferner nenne ich das Begehren wohlzuthun, was daraus entspringt, dass wir nach der Leitung der Vernunft leben, Frömmigkeit. Das Begehren endlich, von dem ein Mensch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, erfüllt ist, sich Andere in Freundschaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und ehrbar das, was die Menschen loben, die nach der Vernunft leben, und umgekehrt das sündlich, was der freundschaftlichen Verbindung entgegen ist. Ausserdem habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des Staats sind.

Ferner ergiebt sich der Unterschied zwischen der wahren Tugend und der Ohnmacht leicht aus dem Obigen. Die wahre Tugend ist nämlich nur das Leben in Leitung der Vernunft; die Ohnmacht besteht daher nur darin, dass der Mensch von Dingen, die ausser ihm sind, sich führen lässt und von diesen bestimmt wird, das zu thun, was die gemeinsame Verfassung der äusserlichen Dinge fordert, und nicht das, was seine eigene Natur, für sich betrachtet, verlangt. Dies ist das, was ich in IV. L. 18. E. zu beweisen versprochen habe, woraus erhellt, dass jenes Gesetz, die unvernünftigen Thiere nicht zu schlachten, mehr in einem eitlen Aberglauben und einem weibischen Mitleid, als in gesunder Vernunft begründet ist. Denn die Vernunft lehrt uns wohl, in Verfolgung unseres Nutzens freundschaftliche Bande mit den Menschen zu knüpfen, aber nicht mit den unvernünftigen Thieren, oder

mit Dingen, deren Natur von der menschlichen Natur verschieden ist; vielmehr lehrt die Vernunft, dass dasselbe Recht, was jene gegen uns haben, wir auch gegen sie haben. Ja, da eines Jeden Recht sich nach seiner Tugend oder Macht bestimmt, so haben die Menschen weit mehr ein Recht gegen die Thiere, als diese gegen die Menschen.

Ich bestreite deshalb nicht die Empfindung bei den Thieren, aber ich bestreite, dass es deshalb nicht erlaubt sein soll, auf unsern Nutzen Bedacht zu nehmen, sich ihrer nach Belieben zu bedienen und sie so zu behandeln, wie es uns am Besten passt, indem sie ja in der Natur nicht mit uns übereinstimmen und ihre Affekte von den menschlichen von Natur verschieden sind (III. L. 57).

Es bleibt noch übrig, dass ich erkläre, was Recht und was Unrecht ist, was Sünde und was Verdienst ist. Die folgende Erläuterung ist hierüber einzusehen.[45])

E. 2. Im Anhang zu Th. I. habe ich versprochen, zu erläutern, was Lob und Tadel, Verdienst und Sünde, Recht und Unrecht sei. In Bezug auf Lob und Tadel ist es III. L. 29. E. geschehen; von den übrigen soll es hier geschehen. Vorher ist aber noch Einiges über den Natur- und bürgerlichen Zustand der Menschen zu sagen.

Jeder existirt nach dem höchten Recht der Natur, und deshalb thut Jeder mit dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, und deshalb beurtheilt Jeder mit dem höchsten Recht der Natur, was gut, was schlecht ist, und sorgt für seinen Nutzen nach seinem Sinne (IV. L. 19, 20) und rächt sich (III. L. 40. Z. 2) und strebt, das zu erhalten, was er liebt, und das zu zerstören, wass er hasst (III. L. 28). Lebten nun die Menschen nach Leitung der Vernunft, so würde Jeder von diesem seinem Rechte Gebrauch machen, ohne irgend einen Schaden des Andern (IV. L. 35. Z.). Weil sie aber den Affekten unterworfen sind (IV. L. 4. Z.), welche die Macht oder Tugend des Menschen weit übersteigen (IV. L. 6), so werden sie oft nach entgegengesetzten Richtungen gezogen (IV. L. 34) und sind sich einander entgegen (IV. L. 34), während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen (IV. L. 35. E.).

Damit also die Menschen in Eintracht leben und sich

einander zu Hülfe sein können, ist es nöthig, dass sie ihr natürliches Recht aufgeben und sich gegenseitig die Sicherheit gewähren, nichts thun zu wollen, was zu eines Andern Schaden gereichen könnte. Wie aber dies möglich ist, dass Menschen, die nothwendig den Affekten unterworfen (IV. L. 4. Z.) und unbeständig und veränderlich sind (IV. L. 33), sich gegenseitig Sicherheit gewähren und Wort halten können, erhellt aus IV. L. 7 und III. L. 39; nämlich daraus, dass jeder Affekt nur durch einen stärkeren und entgegengesetzten gehemmt werden kann, und dass ein Jeder sich der Beschädigung Anderer enthält aus Furcht vor eigenem grösseren Schaden. Durch dieses Gesetz kann die Gesellschaft gesichert werden, sobald sie das Recht sich aneignet, was ein Jeder hat, sich zu rächen und über gut und schlecht das Urtheil zu fällen. Sie muss daher die Macht haben, die gemeinsamen Regeln des Lebens vorzuschreiben und Gesetze zu geben und diese nicht durch Vernunftgründe, welche die Affekte zu hemmen nicht vermögen, sondern durch Drohungen zu befestigen (IV. L. 17. E.). Eine solche Gesellschaft, die durch Gesetze und die Macht sich zu erhalten befestigt ist, heisst Staat, und diejenigen, welche durch dessen Recht geschützt sind, heissen Bürger.

Hieraus ist leicht abzunehmen, dass es in dem Naturzustand nichts giebt, was nach der Uebereinstimmung Aller gut oder schlecht ist; da in dem Naturzustande Jeder nur für seinen Nutzen sorgt und durch kein Gesetz gebunden ist, einem Andern, als sich selbst, zu folgen. Im Naturzustand giebt es deshalb keine Sünde, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch allgemeine Uebereinstimmung bestimmt wird, was gut und was schlecht ist, und wo Jeder dem Staate zu gehorchen gehalten ist. Die Sünde ist daher nur ein Ungehorsam, welcher deshalb nur durch das Staatsgesetz bestraft wird, und umgekehrt gilt der Gehorsam den Bürgern als Verdienst, indem er dadurch für würdig erachtet wird, die Vortheile des Staates zu geniessen.

Ferner ist im Naturzustande Niemand nach allgemeiner Uebereinstimmung Eigenthümer einer Sache, und in der Natur giebt es nichts, was diesem oder jenem Menschen gehören könnte. Vielmehr gehört Alles Allen gemein, und man kann deshalb im Naturzustand auch keinen

Willen annehmen, Jemandem das Seinige zu geben oder einem das, was sein ist, zu nehmen, d. h. es geschieht nichts, was Recht oder Unrecht genannt werden könnte; wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo durch gemeinsame Uebereinkunft festgestellt wird, was diesem oder was jenem gehören soll.

Hieraus erhellt, dass das Recht oder das Unrecht, die Sünde oder das Verdienst äusserliche Begriffe sind und kein Attribut, welche die Natur der Seele ausdrücken. Doch genug hiervon.[46])

L. 38. *Was den menschlichen Körper so bestimmt, dass er auf mehrere Arten erregt werden kann, oder was ihn befähigt, fremde Körper auf mehrere Arten zu erregen, ist dem Menschen nützlich, und um so nützlicher, je mehr der Körper dadurch befähigt wird, auf mehrere Weise erregt zu werden und andere Körper zu erregen. Umgekehrt ist das schädlich, was den Körper weniger fähig dazu macht.*

B. Je mehr der Körper hierzu fähig gemacht wird, desto fähiger wird die Seele zum Auffassen (II. L. 14), folglich ist das, was den Körper in dieser Weise bestimmt und ihn hierzu befähigt, nothwendig gut oder nützlich (IV. L. 26, 27) und um so nützlicher, je mehr es den Körper dazu befähigen kann. Umgekehrt ist etwas schädlich (II. L. 14 u. IV. L. 26, 27), wenn es den Körper hierzu weniger geschickt macht.[47])

L. 39. *Was bewirkt, dass das Verhältniss von Bewegung und Ruhe, was unter den Theilen des menschlichen Körpers besteht, erhalten bleibt, ist gut, und umgekehrt ist das schlecht, was bewirkt, dass die Theile des menschlichen Körpers ein anderes gegenseitiges Verhältniss von Bewegung und Ruhe annehmen.*

B. Der menschliche Körper bedarf, um zu bestehen, vieler anderer Körper (II. H. 4). Das aber, was das Wirkliche in dem menschlichen Körper ausmacht, besteht darin, dass seine Theile sich ihre Bewegung in einer festen Weise gegenseitig mittheilen (II. L. 13. Ln. 4. D.). Was also auf Erhaltung dieses Verhältnisses von Bewegung und Ruhe zwischen den Theilen des Körpers hinwirkt, das erhält das Sein des menschlichen Körpers und bewirkt folglich (II. H. 3 und 6), dass er auf viele Weise erregt

werden und fremde Körper auf viele Weise erregen kann, und das ist deshalb gut (IV. L. 38). Was dagegen den Theilen des menschlichen Körpers ein anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe mittheilt, das bewirkt, dass der menschliche Körper eine andere Wirklichkeit annimmt (II. L. 13. Ln. 4. D.), d. h. dass er zerstört wird und folglich unfähig gemacht wird (wie von selbst klar ist und am Schluss der Vorrede bemerkt worden ist), auf verschiedene Weise erregt zu werden, und deshalb ist es schlecht (IV. L. 38).

E. Wie viel dies der Seele schaden oder nützen kann, wird im Theil V. erörtert werden. Hier ist nur zu bemerken, dass ich dann annehme, dass der Körper stirbt, wenn seine Theile so bestimmt werden, dass sie ein anderes Verhältniss von gegenseitiger Bewegung und Ruhe bekommen.

Denn ich wage es nicht zu bestreiten, dass der menschliche Körper mit Beibehaltung des Blutumlaufs und von Anderem, weshalb er für lebend gehalten wird, dennoch in eine andere, von seiner völlig verschiedenen, Natur umgewandelt werden kann. Denn kein Grund nöthigt mich, anzunehmen, dass der Körper nur sterbe, wenn er sich in einen Leichnam verwandelt; ja schon die Erfahrung lehrt es anders. Denn es trifft sich mitunter, dass ein Mensch solche Veränderungen erleidet, dass ich ihn nicht wohl mehr für denselben halten würde. So habe ich von einem spanischen Dichter gehört, dass er von einer Krankheit befallen worden war, und obgleich er von ihr genass, doch die Erinnerung an sein früheres Leben so gänzlich verloren hatte, dass er die Erzählungen und Trauerspiele, welche er gemacht hatte, nicht mehr für die seinigen hielt, und dass Mancher ihn für ein grosses Kind hätte halten müssen, wenn er auch seine Muttersprache vergessen gehabt hätte. Und wenn dies unglaublich erscheint, was soll man von den kleinen Kindern sagen? Der erwachsene Mensch hält deren Natur von der seinigen so verschieden, dass man ihn nicht würde überreden können, dass er je ein Kind gewesen sei, wenn er nicht nach den Andern dasselbe auch von sich vermuthete. Um indess den abergläubischen Leuten nicht Stoff zu neuen Fragen zu geben, will ich lieber hier abbrechen.[48])

L. 40. *Was zur Vergesellschaftung des Menschen führt oder die Menschen zu einem einträchtigen Leben bestimmt, ist nützlich, und dagegen ist das schlecht, was Zwietracht in den Staat einführt.*

B. Denn das, was die Menschen einträchtig leben macht, bestimmt sie auch zu einem Leben nach Leitung der Vernunft (IV. L. 35) und ist deshalb gut (IV. L. 26, 27), und umgekehrt ist (aus denselben Gründen) das schlecht, was Uneinigkeit erregt.[49])

L. 41. *Die Fröhlichkeit ist nicht geradezu schlecht, sondern gut; die Traurigkeit ist aber geradezu schlecht.*

B. Die Fröhlichkeit ist ein Affekt, welcher des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt (IV. L. 11. E.); die Traurigkeit ist dagegen ein Affekt, welcher des Körpers Macht zu handeln mindert oder hemmt (IV. L. 38), folglich ist die Fröhlichkeit geradezu gut u. s. w.[50])

L. 42. *Das Wohlbehagen kann kein Uebermaass haben, sondern ist immer gut; der Trübsinn ist dagegen immer schlecht.*

B. Das Wohlbehagen (man sehe seine Definition III. L. 11. E.) ist eine Fröhlichkeit, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass alle Theile des Körpers in gleicher Weise erregt sind, d. h. wo des Körpers Macht zu handeln vermehrt oder unterstützt wird (III. L. 11), so dass alle Theile das gleiche Verhältniss gegenseitiger Bewegung und Ruhe innehalten, daher ist das Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaass haben (IV. L. 39). Aber der Trübsinn (man sehe dessen Definition III. L. 11. E.) ist eine Traurigkeit, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass des Körpers Macht zu handeln unbedingt gemindert oder gehemmt wird; deshalb ist er immer schlecht (IV. L. 38).[51])

L. 43. *Die Wollust kann ein Uebermaass haben oder schlecht sein; der Schmerz aber kann insoweit gut sein, als die Wollust oder die Fröhlichkeit schlecht ist.*

B. Die Wollust ist eine Fröhlichkeit, welche in Bezug auf den Körper darin besteht, dass einer oder einige seiner Theile vor den übrigen erregt werden (III. L. 11. E.). Die Macht dieses Affektes kann so gross werden, dass er die übrigen Thätigkeiten des Körpers unterdrückt (IV. L. 6) und ihm zäh anhaftet. So verhindert er die Fähigkeit des Körpers, auf mehrere Weise erregt zu werden und kann deshalb schlecht werden (IV. L. 38). Ferner kann der Schmerz, welcher die Traurigkeit ist, für sich betrachtet, nicht gut sein (IV. L. 41); da indess seine Kraft und sein Zuwachs durch die Macht einer fremden Ursache im Vergleich mit unserer bestimmt wird (IV. L. 5), so kann man von diesem Affekt sich unzählig viele Arten und Grade der Stärke vorstellen (IV. L. 3) und sich ihn auch so vorstellen, dass er die Wollust von dem Uebermaasse zurückhält und somit hindert, dass der Körper unfähiger wird (nach dem ersten Theil dieses Lehrsatzes). Insoweit wird der Schmerz gut sein. [52])

L. 44. *Die Liebe und das Begehren können ein Uebermaass haben.*

B. Die Liebe ist eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung einer fremden Ursache (IV. D. 6). Die Wollust, begleitet von der Vorstellung einer fremden Ursache, ist also Liebe (III. L. 11. E.); folglich kann die Liebe ein Uebermaass haben (IV. L. 43). Ferner ist das Begehren um so stärker, je stärker der Affekt ist, aus dem es entspringt (III. L. 37). So wie nun ein Affekt die übrigen Thätigkeiten des Menschen unterdrücken kann (IV. L. 6), so kann auch das aus solchem Affekt entspringende Begehren die übrigen Begehren unterdrücken und deshalb dasselbe Uebermaass haben, was im vorgehenden Lehrsatze von der Wollust dargelegt worden ist.

E. Das Wohlbehagen, das ich für gut erklärt habe, wird leichter vorgestellt als beobachtet. Denn die Affekte, von denen wir täglich erfasst werden, beziehen sich meistentheils auf einen Theil des Körpers, der vor den übrigen erregt wird. Deshalb haben die Affekte meist ein Uebermaass und halten die Seele in Betrachtung eines Gegenstandes so fest, dass sie an nichts Anderes denken kann. Wenn nun auch die Menschen mehreren Affekten

ausgesetzt sind oder diejenigen Menschen selten sind, die immer nur von ein oder demselben Affekt erfasst werden, so giebt es doch Menschen, welchen ein und derselbe Affekt hartnäckig anhaftet. Denn man sieht manchmal die Menschen von einem Gegenstande so erregt, dass sie denselben vor sich zu haben glauben, obgleich er nicht gegenwärtig ist. Wenn dies einem wachenden Menschen begegnet, so hält man ihn für irr- oder wahnsinnig; ebenso werden die für wahnsinnig gehalten, welche von Liebe entbrannt sind und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder Buhlerin träumen; denn sie werden meist ausgelacht. Aber wenn der Geizige dagegen nur an Gewinn und Gold denkt und der Ehrsüchtige nur an Ruhm, so werden diese nicht für wahnsinnig gehalten, weil sie gewöhnlich lästig sind und eher für hassenswerth erachtet werden. Indess sind in Wahrheit Geiz, Ehrsucht, Wollust u. s. w. sämmtlich Arten des Wahnsinns, obgleich sie nicht zu den Krankheiten gezählt werden.[53])

L. 45. *Der Hass kann niemals gut sein.*

B. Einen Menschen, den man hasst, sucht man zu vernichten (III. L. 39), d. h. man strebt nach etwas, was schlecht ist (III. L. 37), deshalb u. s. w.

E. Man bemerke, dass ich unter Hass hier und im Folgenden nur den gegen die Menschen verstehe.

Z. 1. Der Neid, der Spott, die Verachtung, der Zorn, die Rache und die übrigen zu dem Hass gehörenden oder aus ihm entspringenden Affekte sind schlecht. Dies erhellt auch aus III. L. 39 und IV. L. 37.

Z. 2. Alles, was wir, von Hass errgt, begehren, ist schlecht und im Staate unrecht. Dies ergiebt sich auch aus III. L. 39 und aus der Definition von Schlecht und Unrecht in IV. L. 37. E.

E. Zwischen Spott (den ich in Z. 1. schlecht genannt habe) und Lachen erkenne ich einen grossen Unterschied an. Denn das Lachen, wie der Scherz, ist reine Fröhlichkeit, und ist deshalb, soweit sie nicht in das Uebermaass geräth, gut (IV. L. 41). Nur der finstere und traurige Aberglaube kann die Fröhlichkeit verbieten. Denn weshalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Trübsinn zu vertreiben? Dies ist meine Ansicht und meine Gesinnung. Kein höheres Wesen, und nur der

Neidische erfreut sich an meiner Ohnmacht und meinem Schaden und rechnet die Thränen, das Schluchzen, die Furcht und ähnliche Zeichen eines ohnmächtigen Geistes für Tugend an. Im Gegentheil, je fröhlicher wir sind, zu desto grösserer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. desto mehr müssen wir an der göttlichen Natur Theil nehmen. Ein weiser Mann gebraucht deshalb die Dinge und ergötzt sich an ihnen, so viel als möglich (nur nicht bis zum Ekel, denn dies ist kein Ergötzen mehr). Ein weiser Mann, sage ich, stärkt und erfreut sich durch mässige und angenehme Speisen und Getränke, ebenso an Wohlgerüchen, an der Schönheit kräftiger Pflanzen, an Schmuck, Musik, Kampfspielen, Theater und Aehnlichem, was Jeder ohne Nachtheil des Andern geniessen kann. Denn der menschliche Körper besteht aus vielen Theilen ungleicher Natur, welche fortwährend des neuen und wechselnden Unterhalts bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei, und damit folglich auch die Seele gleich geschickt sei, Mehreres zugleich zu erkennen. Diese Lebensweise stimmt vortrefflich mit meinen Grundsätzen und mit der allgemeinen Sitte. Daher ist, wenn irgend eine, diese Lebensweise die beste und empfehlenswertheste, und ich brauche nicht deutlicher und ausführlicher darüber zu sprechen.[54])

L. 46. *Wer in Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, eines Andern Hass, Zorn, Verachtung u. s. w. gegen sich durch Liebe oder Edelmuth zu vergelten.*

B. Alle Affekte des Hasses sind schlecht (IV. L. 45. Z. 1). Wer daher nach der Vernunft lebt, wird die Affekte des Hasses, so viel er vermag, von sich abzuhalten suchen (IV. L. 19), und er wird folglich auch Andere von diesen Affekten abzuhalten suchen (IV. L. 37). Der Hass wird aber durch die Erwiderung desselben vergrössert und kann umgekehrt durch Liebe getilgt werden (III. L. 33), so dass der Hass sich in Liebe verwandelt (III. L. 44). Folglich wird der, der nach der Vernunft lebt, eines Andern Hass u. s. w. mit Liebe auszugleichen suchen, d. h. mit Edelmuth (siehe dessen Definition III. L. 59. E.).

E. Wer Beleidigungen mit Hass erwidert und dadurch rächen will, lebt wahrhaftig elend. Wer dagegen den Hass durch Liebe zu überwinden sucht, der kämpft fröhlich und sicher; der widersteht ebenso leicht vielen, wie einem Menschen und bedarf der Hülfe des Glücks am wenigsten. Die aber, welche er besiegt, weichen ihm fröhlich, und zwar nicht aus Mangel an Kraft, sondern aus Zunahme derselben. Dies Alles folgt so klar aus den blossen Definitionen der Liebe und des Verstandes, dass ich es nicht einzeln zu beweisen brauche.[55])

L. 47. *Die Affekte der Hoffnung und Furcht können für sich nicht gut sein.*

B. Die Affekte der Hoffnung und Furcht sind nicht ohne Traurigkeit, denn die Furcht ist eine Traurigkeit (IV. D. 13), und Hoffnung giebt es nicht ohne Furcht (IV. D. 12, 13); deshalb können diese Affekte für sich nicht gut sein (IV. L. 41), sondern nur so weit, als sie das Uebermaass der Fröhlichkeit zn hemmen vermögen (IV. L. 43).

E. Dazu kommt, dass diese Affekte einen Mangel der Erkenntniss und ein Unvermögen der Seele anzeigen. Deshalb sind auch die Zuversicht, die Verzweiflung, das Entzücken und die Gewissensbisse Zeichen eines ohnmächtigen Geistes. Denn wenngleich die Zuversicht und das Entzücken Affekte der Fröhlichkeit sind, so setzen sie doch voraus, dass ihnen eine Trauer vorausgegangen ist, nämlich eine Hoffnung oder Furcht. Je mehr man daher nach der Vernunft zu leben sucht, detso mehr wird man sich von der Hoffnung unabhängig und von der Furcht frei zu machen und dem Schicksal so weit als möglich zu gebieten und seine Handlungen nach der bestimmten Weisung der Vernunft einzurichten suchen.[56])

L. 48. *Die Affekte der Ueberschätzung und der Geringschätzung sind immer schlecht.*

B. Denn diese Affekte widerstreben der Vernunft (III. D. 21, 22) und sind also schlecht (IV. L. 26, 27).

L. 49. *Die Ueberschätzung macht den Menschen, welchen man überschätzt, leicht stolz.*

B. Wenn wir sehen, dass Jemand aus Liebe mehr,

als recht ist, von uns hält, so werden wir leicht aufgeblasen (III. L. 41. E.) oder von Freude erfüllt (IV. D. 29), und wir glauben leicht das Gute, was wir über uns sprechen hören (III. L. 25); folglich werden wir aus Liebe leicht mehr, als recht ist, von uns halten, d. h. wir werden leicht stolz werden (IV. D. 27). [57])

L. 50. *Das Mitleiden ist bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, für sich schlecht und unnütz.*

B. Denn das Mitleiden ist eine Traurigkeit (III. D. 18) und deshalb an sich schlecht (IV. L. 41); das Gute aber, was aus ihm folgt, nämlich, dass man den bemitleideten Menschen von seinem Elend zu befreien sucht (III. L. 27. Z. 3), strebt man schon aus dem blossen Gebote der Vernunft zu thun (IV. L. 37). Auch kann man das, was man gewiss für gut hält, nur aus dem blossen Vernunft-Gebote thun (IV. L. 27). Daher ist das Mitleiden bei einem Menschen, der nach der Vernunft lebt, an sich schlecht und unnütz.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass ein Mensch, welcher nach den Geboten der Vernunft lebt, so viel als möglich strebt, nicht vom Mitleiden erfasst zu werden.

E. Wer erkannt hat, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und nach den ewigen Regeln und Gesetzen der Natur geschieht, der wird fürwahr nichts finden, was Hass, Lachen oder Verachtung verdient; er wird auch Niemanden bemitleiden, sondern, so weit die menschliche Tugend es mit sich bringt, streben, gut zu handeln, wie man sagt, und froh zu sein. Dazu kommt, dass der, welcher sich leicht vom Mitleiden erfassen lässt, oft etwas thut, was ihn später selbst reut; theils weil man im Affekt nichts thut, was man sicher als gut anerkennt, theils weil man leicht durch falsche Thränen getäuscht wird. Ich spreche hier nur von einem Menschen, der nach der Vernunft lebt; denn wer sich weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bestimmen lässt, Andern zu helfen, wird mit Recht unmenschlich genannt; denn er scheint einem Menschen nicht ähnlich zu sein (III. L. 27). [58])

L. 51. *Das Wohlwollen widerspricht nicht der Vernunft, sondern kann mit ihr übereinstimmen und aus ihr entstehen.*

B. Denn das Wohlwollen ist eine Liebe für den, welcher einem Andern wohlgethan hat (III. D. 19); man kann es daher auf die Seele beziehen, so weit sie als handelnd aufgefasst wird (III. L. 59), d. h. so weit sie erkennt, und folglich kann das Wohlwollen mit der Vernunft übereinstimmen u. s. w. (III. L. 3).

Anderer Beweis. Wer nach der Vernunft lebt, wünscht das Gute, was er für sich verlangt, auch dem Andern (IV. L. 37); deshalb wird, wenn er sieht, dass Jemand einem Andern wohlthut, sein Streben wohlzuthun auch gesteigert, d. h. er wird fröhlich werden (III. L. 11) und zwar begleitet von der Vorstellung dessen, der einem Andern wohlgethan hat (nach der Annahme), und deshalb wird er ihm wohlwollen (III. D. 19).

E. Der Unwille, wie er von mir definirt worden (III. D. 20.), ist nothwendig schlecht (IV. L. 45). Doch ist festzuhalten, dass, wenn die höchste Staats-Gewalt in der Absicht den Frieden zu sichern, einen Bürger straft, welcher einen andern verletzt hat, ich nicht annehme, dass sie auf diesen Bürger unwillig sei; denn sie straft nicht von Hass getrieben, um den Bürger zu verderben, sondern aus Rechtlichkeit.[59])

L. 52. *Die Selbstzufriedenheit kann aus der Vernunft entspringen und nur die daraus entspringende ist die höchste, welche es geben kann.*

B. Die Selbstzufriedenheit ist eine Fröhlichkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch sich und seine Macht zu handeln betrachtet (III. D. 25). Aber des Menschen wahre Macht zu handeln oder Tugend ist die Vernunft selbst (III. L. 3), welche der Mensch klar und bestimmt betrachtet (II. L. 40, 43); folglich entspringt die Selbstzufriedenheit aus der Vernunft. Ferner fasst der Mensch, während er sich selbst betrachtet, nur das klar und bestimmt oder zureichend auf, was aus seiner Macht zu handeln folgt (III. D. 2), d. h. was aus seiner Macht zu erkennen folgt (III. L. 3). Folglich entspringt aus dieser Betrachtung allein die höchste Selbstzufriedenheit, welche möglich ist.

E. Die Selbstzufriedenheit ist in Wahrheit das Höchste, was man erhoffen kann. Dann (wie IV. L. 25 gezeigt worden) erstrebt Niemand die Erhaltung seines Seins um

eines Zwecks willen; und weil diese Selbstzufriedenheit mehr und mehr durch Lob gesteigert und gestärkt wird (L. 55. Z.) und umgekehrt durch Tadel mehr und mehr gestört wird (III. L. 55. Z.), so gilt uns der Ruhm als das Höchste, und deshalb kann man ein Leben in Schande kaum ertragen.[60])

L. 53. *Die Niedergeschlagenheit ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft.*

B. Die Niedergeschlagenheit ist eine Traurigkeit, welche daraus entspringt, dass der Mensch seine Ohnmacht betrachtet (III. D. 26). So weit aber der Mensch sich selbst durch die wahre Vernunft erkennt, so weit gilt er als ein solcher, der sein Wesen erkennt, d. h. seine Macht (III. L. 7). Wenn daher ein Mensch bei Betrachtung seiner selbst eine Ohnmacht seiner bemerkt, so kommt dies nicht davon, dass er sich erkennt, sondern davon, dass seine Macht zu handeln gehemmt ist (III. L. 55). Wenn wir aber annehmen, dass ein Mensch seine Ohnmacht davon ableitet, dass er etwas Mächtigeres, als er selbst ist, erkennt, durch dessen Erkenntniss er seine eigene Macht zu handeln begrenzt, so haben wir damit nur vorgestellt, dass der Mensch sich selbst bestimmt erkennt (IV. L. 26), was seine Macht zu handeln unterstützt. Deshalb entspringt die Niedergeschlagenheit oder Traurigkeit, welche aus der Betrachtung der eigenen Ohnmacht hervorgeht, nicht aus einer wahren Betrachtung oder aus der Vernunft und ist auch keine Tugend, sondern ein leidender Zustand.[61])

L. 54. *Die Reue ist keine Tugend oder entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, der eine Handlung bereut, ist zwiefach elend oder ohnmächtig.*

B. Der erste Theil dieses Lehrsatzes wird so bewiesen, wie der vorgehende Lehrsatz; der zweite Theil ergiebt sich aus der blossen Definition dieses Affektes (III. D. 27). Denn ein solcher Mensch lässt sich erst durch eine schlechte Begierde und dann durch Traurigkeit überwinden.

E. Da die Menschen selten nach der Vernunft leben, so bringen diese beiden Affekte, nämlich die Niedergeschlagenheit und die Reue und neben ihnen auch die

Hoffnung und die Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn mithin einmal gesündigt werden soll, so möge man mehr nach dieser Seite hin sündigen. Denn wenn die ihrer Vernunft nicht mächtigen Menschen alle gleich stolz wären, so würden sie sich keiner Sache schämen, und sie würden nichts fürchten und durch keine Bande gefesselt werden können. »Der Pöbel ist fürchterlich, wenn er nicht fürchtet.« Man darf sich daher nicht wundern, dass die Propheten, welche den Nutzen Aller und nicht Einzelner im Auge hatten, die Niedergeschlagenheit, Reue und Ehrfurcht so stark empfohlen haben. Und in Wahrheit können die Menschen, welche diesen Affekten unterthan sind, viel leichter als andere dahin gebracht werden, dass sie nach der Vernunft leben, d. h., dass sie frei sind und das Leben eines Seligen geniessen. [62])

L. 55. *Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth ist die höchste Unkenntniss seiner selbst.*

B. Dies erhellt aus III. D. 28, 29.

L. 56. *Der höchste Stolz und der höchste Kleinmuth bezeichnet die grösste Ohnmacht der Seele.*

B. Die erste Grundlage der Tugend ist, sein Sein zu erhalten (IV. L. 22. Z.), und zwar nach Vorschrift der Vernunft (IV. L. 24). Wer also sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden und folglich auch diese selbst nicht. Ferner ist das Handeln aus Tugend nur das Handeln nach Vorschrift der Vernunft (IV. L. 24), und wer nach Vorschrift der Vernunft handelt, muss sich nothwendig dessen bewusst sein (II. L. 43). Wer also sich selbst und folglich (wie eben gesagt worden) die Tugenden durchaus nicht kennt, der handeltt nicht aus Tugend, d. h. er ist geistig am ohnmächtigsten (IV. D. 8). Mithin ist der höchste Stolz oder der höchste Kleinmuth ein Zeichen der höchsten geistigen Ohnmacht (IV. L. 55).

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Stolze und der Kriechende am meisten den Affekten unterworfen sind.

E. Die Kriecherei kann indess leichter verbessert werden als der Stolz, da dieser ein Affekt der Fröhlichkeit, jener aber einer der Trauer ist; der Stolz ist deshalb stärker als die Selbsterniedrigung (IV. L. 18). [63])

L. 57. *Der Stolze liebt die Gegenwart der Schmarotzer und Schmeichler, aber hasst die der Edelmüthigen.*

B. Stolz ist eine Fröhlichkeit, welche daher kommt, dass der Mensch mehr als recht ist von sich hält (III. D. 28 und 6), welche Meinung der Stolze möglichst zu steigern sucht (III. L. 13. E.). Deshalb wird er die Gegenwart der Schmarotzer und Schmeichler lieben (deren Definition ich, als allbekannt, weggelassen habe) und wird die der Edelsinnigen fliehen, die von ihm, was recht ist, denken.

E. Es wäre zu lang, wollte ich hier alle Uebel des Stolzes aufzählen, da die Stolzen allen Affekten unterworfen sind und am meisten denen der Liebe und des Mitleidens. Indess darf hier nicht verschwiegen werden, dass auch derjenige stolz genannt wird, welcher die übrigen für geringer, als recht ist, hält. In diesem Sinne ist der Stolz eine Fröhlichkeit, welche aus der falschen Meinung entspringt, dass ein Mensch sich über die andern erhebt. Die Selbsterniedrigung, als das Gegentheil dieses Stolzes, ist die Traurigkeit, welche aus der falschen Meinung entspringt, dass ein Mensch sich für niedriger als die andern hält. Bei dieser Annahme begreift man leicht, dass der Stolze nothwendig neidisch ist (III. L. 35. E.) und zugleich die hassen wird, welche wegen ihrer Tugenden gerühmt werden, und dass er diesen seinen Hass nicht leicht durch Liebe oder Wohlthaten wird besiegen lassen (III. L. 41. E.) und sich nur an der Gegenwart derer erfreuen wird, die seinem ohnmächtigen Geiste den Willen thun und aus einem Dummen einen Verrückten machen. Die Selbsterniedrigung, obgleich dem Stolze entgegengesetzt, ist doch dem Stolze am nächsten. Denn da die Traurigkeit des Ersten daraus entspringt, dass er seine Ohnmacht nach der Andern Macht oder Tugend beurtheilt, so wird seine Traurigkeit erleichtert, d. h. er wird fröhlich werden, wenn sein Vorstellen sich mit der Betrachtung der Fehler Anderer beschäftigt. Daher kommt das Sprichwort: »Trost für die Unglücklichen ist's, Genossen des Unglücks zu haben.« Umgekehrt wird er desto mehr betrübt, je mehr er unter Andern zu stehen glaubt; deshalb sind die Kriechenden am meisten zum

Neid geneigt; auch suchen sie am meisten das Thun des Menschen zu beobachten, mehr, um zu verleumden, als zu bessern; ebenso loben sie nur die Erniedrigung und rühmen sich ihrer, aber so, dass sie immer den Schein der Niedrigkeit bewahren.

Dies Alles folgt aus diesem Affekte so nothwendig, als aus der Natur des Dreiecks, dass seine drei Winkel gleich zwei rechten sind. Ich habe schon gesagt, dass ich diese Affekte schlechte nenne, insofern ich bloss auf den Nutzen des Menschen Rücksicht nehme. Aber die Naturgesetze nehmen auf die allgemeine Ordnung der Natur, von der der Mensch nur ein Theil ist, Rücksicht. Ich habe dies im Vorbeigehen hier bemerken wollen, damit nicht Jemand meine, ich wollte hier nur die Fehler und Verrücktheiten der Menschen erzählen und nicht die Natur und die Eigenschaften der Dinge darlegen. Denn, wie ich in der Vorrede zum dritten Theil gesagt habe, betrachte ich die menschlichen Affekte und deren Eigenschaften ganz wie natürliche Gegenstände. Und sicherlich sind die menschlichen Affekte die Zeichen der Macht oder Kunst, wenn nicht der Menschen, doch der Natur nicht minder, als vieles Andere, was man bewundert, und an dessen Betrachtung man sich erfreut. Doch fahre ich fort, von den Affekten das aufzuzählen, was den Menschen nützt und, was ihnen schadet.[64])

L. 58. *Der Ruhm widerstrebt nicht der Vernunft, sondern kann aus ihr entspringen.*

B. Dies ergiebt sich aus III. D. 30 und aus der Definition des Ehrbaren IV. L. 37. E. 1.

E. Der sogenannte eitle Ruhm ist die Selbstzufriedenheit, welche bloss von der Meinung der Menge genährt wird und, wenn diese aufhört, selbst aufhört. Sie ist das höchste Gut (IV. L. 52. E.), was jeder liebt. Daher kömmt es, dass, wer seinen Ruhm auf die Meinung der Menge stützt, in täglicher Sorge sich müht, arbeitet und versucht, seinen Ruhm zu erhalten. Denn die Menge ist unbeständig und veränderlich, lässt schnell nach, wenn der Ruf sich nicht erhält; ja, da Alle nach dem Beifall der Menge streben, so drängt Einer leicht den Ruf des Andern zurück. Daraus entspringt, weil es sich nach ihrer Schätzung um das höchste Gut handelt, ein unge-

heurer Eifer, einander auf jede Weise zu unterdrücken, und wer endlich als Sieger hervorgeht, rühmt sich mehr dessen, dass er den Andern geschadet, als dass er sich genützt habe. Daher ist dieser Ruhm oder diese Selbstzufriedenheit in Wahrheit eitel, weil sie keine ist.

Was über die Scham zu sagen ist, lässt sich leicht aus dem abnehmen, was ich über das Mitleid oder die Reue gesagt habe. Ich füge nur das hinzu, dass das Erbarmen, wie die Scham, zwar keine Tugend, aber doch gut ist, insofern sie erkennen lässt, dass dem Menschen, der von Scham überlaufen wird, das Streben, rechtlich zu leben, innewohnt; ebenso wie der Schmerz insoweit für gut gilt, als er anzeigt, dass der verletzte Theil noch nicht verfault ist. Wenngleich also ein Mensch, der sich einer Handlung schämt, in Wahrheit traurig ist, so ist er doch besser als der Unverschämte, welcher gar keinen Willen, ehrbar zu leben, hat.[65])

Dies ist es, was ich über die Affekte der Fröhlichkeit und Traurigkeit bemerken wollte. Was die Begierden anlangt, so sind sie gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Affekten entspringen. Doch sind sie in Wahrheit blind, so weit sie aus Affekten in uns erzeugt werden, welche ein Leiden sind (wie leicht aus dem zu IV. L. 44. E. Gesagten zu entnehmen ist). Sie hätten keinen Nutzen, wenn die Menschen leicht dahin gebracht werden könnten, bloss nach den Geboten der Vernunft zu leben, wie ich jetzt mit Wenigem zeigen will.

L. 59. *Zu allen Handlungen, zu welchen wir aus einem ein Leiden enthaltenden Affekt bestimmt werden, können wir, auch ohne solchen, durch die Vernunft bestimmt werden.*

B. Aus der Vernunft handeln ist nichts Anderes (III. L. 3. D. 2), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer Natur an sich folgt. Aber die Traurigkeit ist so weit schlecht, als sie diese Macht zu handeln mindert oder hemmt (IV. L. 41), mithin können wir durch diesen Affekt zu keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht vornehmen könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist die Fröhlichkeit nur insoweit schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zum Handeln hindert (IV. L. 41, 43), und auch insoweit können wir zu

keiner Handlung bestimmt werden, die wir nicht auch in Leitung der Vernunft vornehmen könnten.

So weit endlich die Fröhlichkeit gut ist, stimmt sie mit der Vernunft überein (denn sie besteht in einer Vermehrung oder Unterstützung der Macht des Menschen zu handeln), und sie ist nur ein Leiden, so weit des Menschen Macht zu handeln nicht so weit gesteigert wird, dass er sich und seine Handlungen zureichend begreift (III. L. 3. E.). Wenn daher der durch Fröhlichkeit erregte Mensch zu solcher Vollkommenheit gebracht würde, dass er sich und seine Handlungen zureichend begriffe, so wäre er zu denselben Handlungen, zu denen er jetzt durch die, ein Leiden enthaltenden Affekte bestimmt wird, befähigt, ja noch mehr als jetzt. Alle Affekte fallen aber unter die Fröhlichkeit, Traurigkeit oder das Begehren (III. D. 4), und das Begehren ist nur das Streben zu handeln selbst (III. D. 1). Deshalb kann man zu allen Handlungen, zu welchen ein leidender Affekt bestimmt, auch ohne solchen durch die blosse Vernunft bestimmt werden.

Ein anderer Beweis. Jede Handlung gilt insoweit als schlecht, als sie aus dem Hass oder einem andern schlechten Affekt entspringt (IV. L. 45. Z. 1). Keine Handlung aber ist an sich gut oder schlecht (IV. Vorrede), sondern dieselbe Handlung ist bald gut, bald schlecht. Folglich kann man zu einer Handlung, die jetzt schlecht ist, oder die aus einem schlechten Affekt entspringt, durch die Vernunft bestimmt werden (IV. L. 19).

E. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen. Die Handlung des Prügelns, physisch betrachtet und nur so aufgefasst, dass der Mensch seinen Arm hebt, die Hand schliesst, den ganzen Arm mit Kraft rückwärts bewegt, ist eine Tugend, welche sich aus dem Bau des menschlichen Körpers erklärt. Wenn also ein Mensch aus Zorn oder Hass die Hand schliesst oder den Arm bewegt, so geschieht es, wie ich in Th. II. gezeigt habe, weil dieselbe Handlung mit mehreren Vorstellungen von Dingen verknüpft werden kann. Man kann daher sowohl durch verworrene bildliche Vorstellungen der Dinge, wie durch klare und bestimmte zu einer und derselben Handlung bestimmt werden. Es erhellt also, dass das Begehren, was aus leidenden Affekten entspringt, überflüssig wäre,

wenn die Menschen durch die Vernunft sich führen liessen. [66])

Wir wollen nun sehen, weshalb die Begierde, welche aus einem leidenden Affekt entspringt, von mir blind genannt worden ist.

L. 60. *Ein Begehren, was aus einer Fröhlichkeit oder Traurigkeit entspringt, welche nur auf einen oder einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers sich bezieht, hat keinen Nutzen für den ganzen Menschen.*

B. Man nehme z. B. an, dass der Theil A. des Körpers durch die Kraft einer fremden Ursache so verstärkt wird, dass er den andern überlegen ist (IV. L. 6), so wird dieser Theil nicht streben, seine Kraft zu verlieren, damit die übrigen Theile des Körpers in ihrer Verrichtung bleiben; denn er müsste dann eine Kraft oder Macht haben, seine Kräfte zu verlieren, was widersinnig ist (III. L. 6). Jener Theil und folglich auch die Seele werden also streben, diesen Zustand zu erhalten (III. L. 7, 12), und deshalb nimmt das aus einem solchen Affekt der Fröhlichkeit entspringende Begehren keine Rücksicht auf das Ganze. Nimmt man umgekehrt an, dass der Theil A. so gehemmt wird, dass die übrigen ihm überlegen sind, so ergeben die gleichen Schlussfolgerungen, dass auch das aus der Traurigkeit entspringende Begehren keine Rücksicht auf das Ganze nimmt.

E. Da mithin die Fröhlichkeit sich meistentheils nur auf einen Theil des Körpers bezieht (IV. L. 44. E.), so strebt man meistentheils, sein Sein zu erhalten, ohne Rücksicht auf den ganzen Gesundheitszustand. Dazu kommt, dass die Begierden, von denen man am meisten erfasst wird (IV. L. 9. Z.), nur Rücksicht auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft nehmen. [67])

L. 61. *Ein Begehren, was aus der Vernunft entspringt, kann kein Uebermaass haben.*

B. Das Begehren an sich und unbedingt betrachtet (III. D. 1) ist das Wesen des Menschen selbst, so weit es aufgefasst wird als irgendwie zu einem Handeln bestimmt. Deshalb ist das Begehren, welches aus der Vernunft entspringt, d. h. welches in uns erzeugt wird,

während wir handeln (III. L. 3), des Menschen Wesen oder Natur selbst, insoweit sie vorgestellt wird als bestimmt, das zu thun, was durch das blosse Wesen des Menschen zureichend begriffen wird (III. D. 2). Wenn daher dieses Begehren ein Uebermaass haben könnte, so könnte die menschliche Natur, für sich betrachtet, sich selbst überschreiten, oder sie könnte mehr als sie kann, was ein offenbarer Widerspruch ist. Mithin kann ein solches Begehren kein Uebermaass haben. [68])

L. 62. *So weit die Seele einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird sie gleich erregt, mag die Vorstellung die eines kommenden, oder eines vergangenen, oder eines gegenwärtigen Gegenstandes sein.*

B. Alles, was die Seele unter Leitung der Vernunft auffasst, geschieht unter ein und derselben Beziehung auf die Ewigkeit oder Nothwendigkeit (II. L. 44. Z. 2) und hat die gleiche Gewissheit (II. L. 43. E.). Mag also die Vorstellung die einer kommenden, oder einer vergangenen, oder einer gegenwärtigen Sache sein, so erfasst die Seele die Sache immer mit derselben Nothwendigkeit und hat dieselbe Gewissheit, und die Vorstellung wird gleich wahr sein, mag sie die einer kommenden Sache sein, oder einer vergangenen, oder einer gegenwärtigen (II. L. 41); d. h. sie wird immer die Eigenschaften einer zureichenden Vorstellung haben (II. D. 4). So weit also die Seele einen Gegenstand nach der Vorschrift der Vernunft auffasst, wird sie gleich erregt, mag die Vorstellung die einer kommenden, vergangenen oder gegenwärtigen sein.

E. Wenn wir eine zureichende Kenntniss über die Dauer der Dinge hätten und vermöchten, die Zeit ihrer Existenz durch die Vernunft zu bestimmen, so würden wir die kommenden und die gegenwärtigen Dinge mit demselben Affekt betrachten, und die Seele würde das Gute, was sie sich als zukünftig vorstellt, ebenso wie ein gegenwärtiges begehren. Sie würde dann ein geringeres gegenwärtiges Gut nothwendig einem grösseren zukünftigen Gute nachsetzen und das gegenwärtige Gute, sobald es die Ursache eines grösseren zukünftigen Uebels ist, nicht begehren, wie ich gleich zeigen werde. Allein

wir können über die Dauer der Dinge nur eine sehr unzureichende Kenntniss erlangen (II. L. 31), und wir bestimmen die Zeit der Existenz der Dinge lediglich nach dem bildlichen Vorstellen (II. L. 44. E.), welches von dem Bilde einer gegenwärtigen und einer zukünftigen Sache nicht gleich erregt wird.

Daher kommt es, dass unsere wahre Kenntniss des Guten und Schlechten nur abstract oder universal ist, und dass dies Urtheil, was wir über die Ordnung und ursachliche Verknüpfung der Dinge fällen, um das für die Gegenwart Gute und Schlechte zu bestimmen, mehr Einbildung als Wirklichkeit ist. Man darf sich daher nicht wundern, dass ein Begehren, was aus der Kenntniss des Guten und Schlechten, so weit es das Zukünftige betrifft, entspringt, leicht durch ein Begehren nach Dingen gehemmt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm sind (IV. L. 18).[69]

L. 63. *Wer durch die Furcht sich bestimmen lässt und das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, handelt nicht in Leitung der Vernunft.*

B. Alle Affekte, welche sich auf die Seele, sofern sie handelt, d. h. welche sich auf die Vernunft beziehen (III. L. 3), sind nur Affekte der Fröhlichkeit und des Begehrens (III. L. 49). Wer sich also von der Furcht bestimmen lässt (III. D. 13) und das Gute nur aus Scheu vor dem Uebel thut, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

E. Frömmler, welche mehr verstehen, die Laster zu tadeln, als die Tugenden zu lehren, und welche die Menschen nicht durch die Vernunft leiten, sondern in Furcht erhalten wollen, damit sie mehr das Schlechte fliehen, als die Tugend lieben, haben nichts Anderes im Sinne, als dass die Anderen ebenso elend werden wie sie selbst; man kann sich daher nicht wundern, wenn sie den Menschen meist lästig und verhasst sind.

Z. Bei dem aus der Vernunft entspringenden Begehren sucht man das Gute geradezu und flieht das Uebel nur mittelbar.

B. Denn das aus der Vernunft kommende Begehren kann nur aus dem Affekt der Fröhlichkeit, welche kein Leiden ist, entstehen (III. L. 59), d. h. aus einer Fröh-

lichkeit, welche kein Uebermaass haben kann (IV. L. 61) und nicht aus einer Traurigkeit. Ferner entspringt dieses Begehren aus der Kenntniss des Guten und nicht des Schlechten (IV. L. 8); folglich erstrebt man in Leitung der Vernunft das Gute geradezu und flieht nur deshalb das Uebel.

E. Ich will diesen Zusatz durch das Beispiel eines Kranken und Gesunden erläutern. Der Kranke nimmt das, was er verabscheut, aus Furcht vor dem Tode ein; der Gesunde freut sich aber der Speise und geniesst deshalb sein Leben mehr, als wenn er den Tod fürchtete und ihn geradezu vermeiden wollte. Ebenso wird ein Richter, welcher nicht aus Hass oder Zorn, sondern aus Liebe für das öffentliche Wohl einen Schuldigen zum Tode verurtheilt, nur von der Vernunft bestimmt.[70])

L. 64. *Die Kenntniss des Schlechten ist eine unzureichende Kenntniss.*

B. Die Kenntniss des Schlechten ist die Traurigkeit selbst (IV. L. 8), welche sich ihrer bewusst ist. Die Traurigkeit ist aber ein Uebergang zu einer geringeren Vollkommenheit (III. D. 3), welche daher durch das Wesen der Menschen nicht erkannt werden kann (III. L. 6, 7), und deshalb ist sie ein Leiden (III. D. 2), welches von unzureichenden Vorstellungen abhängt (III. L. 3), und deshalb ist ihre Kenntniss, d. h. die des Schlechten (II. L. 29), eine unzureichende.

Z. Hieraus erhellt, dass wenn die menschliche Seele nur zureichende Vorstellungen hätte, sie den Begriff des Schlecten nicht bilden würde.[71])

L. 65. *Von zwei Gütern wird das grössere und von zwei Uebeln das kleinere in Führung der Vernunft verfolgt.*

B. Ein Gut, was uns an dem Genuss eines grösseren hindert, ist in Wahrheit ein Uebel. Denn schlecht und gut wird (wie IV. Vorrede gezeigt worden) von den Dingen, sofern sie mit einander verglichen werden, ausgesagt. Ebenso ist das geringere Uebel in Wahrheit ein Gut (aus gleichem Grunde). Deshalb werden wir, wenn wir der Vernunft folgen (IV. L. 64. Z.), nur das

grössere Gut und das geringere Uebel begehren oder verfolgen.

Z. Wir werden ein geringeres Uebel um eines grösseren Gutes willen in Führung der Vernunft verfolgen und ein geringeres Gut, wenn es die Ursache eines grösseren Uebels ist, bei Seite lassen. Denn das hier als das kleinere bezeichnete Uebel ist in Wahrheit ein Gut, und dagegen das Gut ein Uebel; wir werden daher jenes begehren und dieses bei Seite lassen (IV. L. 64. Z.). [72]

L. 66. *In Leitung der Vernunft wird man das grössere zukünftige Gut einem kleineren gegenwärtigen vorziehen, und ebenso ein kleineres gegenwärtiges Uebel, was die zukünftige Ursache eines Gutes ist.*

B. Wenn die Seele die zureichende Kenntniss einer zukünftigen Sache haben könnte, so würde sie von derselben ebenso wie von einer gegenwärtigen erregt werden (IV. L. 62); beachtet man hier nur die Vernunft, wie hier vorausgesetzt worden ist, so bleibt es sich gleich, ob ein grösseres Gut oder Uebel als zukünftig oder als gegenwärtig aufgefasst wird, und deshalb wird man ein zukünftig grösseres Gut mehr als ein kleineres gegenwärtiges begehren u. s. w.

Z. Ein kleineres gegenwärtiges Uebel, was die Ursache eines grösseren zukünftigen Gutes ist, werden wir, der Vernunft folgend, begehren und ein geringeres gegenwärtiges Gut, was die Ursache eines grösseren kommenden Uebels ist, bei Seite lassen. Dieser Z. verhält sich zu L. 66 wie der Z. zu L. 65.

E. Wenn man dies mit dem vergleicht, was ich in diesem Theil IV. bis zu L. 18 über die Kräfte der Affekte dargelegt habe, so kann man leicht sehen, wodurch sich ein Mensch, der sich nur vom Affekte und von der Meinung leiten lässt, von dem unterscheidet, welchen die Vernunft leitet. Denn Jener will und verabscheut und thut das, was er am wenigsten kennt; dieser aber folgt nur sich selbst und thut nur das, was er als das Wichtigste im Leben erkannt hat, und was er deshalb am meisten begehrt. Jenen nenne ich deshalb einen Sclaven, und diesen nenne ich einen Freien. Ueber dessen Geist und Lebensweise will ich noch Einiges bemerken. [73]

L. 67. *Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod, und seine Weisheit besteht im Nachdenken über das Leben und nicht über den Tod.*

B. Der freie Mensch, d. h. der nur nach den Geboten der Vernunft lebt, wird von der Todesfurcht nicht bestimmt (IV. L. 63), sondern er begehrt geradezu das Gute (IV. L. 63. Z.), d. h. er will handeln, leben und sein Dasein erhalten auf der Grundlage der Verfolgung seines eigenen Nutzens (IV. L. 24). Er denkt daher am wenigsten an den Tod, vielmehr ist seine Weisheit ein Nachdenken über das Leben.[74])

L. 68. *Wenn die Menschen frei geboren würden, so würden sie keine Begriffe von Gut und Schlecht bilden, so lange sie frei blieben.*

B. Ich habe den frei genannt, welcher bloss von der Vernunft geleitet wird; wer daher frei geboren wird und bleibt, hat daher nur zureichende Vorstellungen und mithin keinen Begriff von Schlecht (IV. L. 64. Z.), und folglich auch nicht von Gut, da dies Wechselbegriffe sind.

E. Es erhellt aus IV. L. 4, dass die Voraussetzung dieses Lehrsatzes eine falsche ist und nur angenommen werden kann, wenn man bloss auf die menschliche Natur, oder vielmehr auf Gott Acht hat, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er bloss die Ursache ist, warum der Mensch existirt. Dieses und Anderes, was ich hier dargelegt habe, scheint schon von Moses in jener Geschichte vom ersten Menschen angedeutet zu sein. In dieser wird nämlich keine andere Macht Gottes angenommen, als die, wodurch er den Menschen geschaffen hat, d. h. die Macht, welche nur für den Nutzen des Menschen gesorgt hat. Deshalb sagt die Erzählung, dass Gott den freien Menschen verboten habe, von dem Baume der Erkenntniss des Guten und Schlechten zu essen, und dass, sobald er davon esse, er mehr den Tod fürchten als zu leben wünschen würde. Ferner, dass, als der Mann das Weib fand, welches mit seiner Natur ganz übereinstimmte, er erkannte, dass es in der Natur Nichts gäbe, was ihm nützlicher als dieses sein könnte; als er aber später glaubte, dass die unvernünftigen Thiere ihm ähnlich seien, habe er sofort deren Affekte nachzuahmen begonnen (III. L. 27)

und seine Freiheit verloren, welche die Erz-Väter später wiedergewonnen haben, geführt vom Geiste Christi, d. h. geführt von der Vorstellung Gottes, welche allein es bedingt, dass der Mensch frei ist, und das Gute, was er für sich begehrt, auch für andere Menschen begehrt, wie ich oben gezeigt habe (IV. L. 37). [75])

L. 69. *Die Tugend des freien Menschen zeigt sich gleich gross in Vermeidung, wie in Ueberwindung der Gefahren.*

B. Die Affekte können nur gehemmt und aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten und stärkeren Affekt (IV. L. 9). Die Tollkühnheit und die Furcht sind Affekte, die man sich als gleich gross (IV. L. 5, 3) vorstellen kann. Es ist daher eine gleich grosse Tugend oder Stärke der Seele nothwendig, um die Tollkühnheit, wie die Furcht zu hemmen (III. L. 59. E.), d. h. der freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend, mit welcher er sie zu überwinden sucht (IV. D. 40, 41).

Z. Dem freien Menschen wird deshalb die zeitige Flucht für eine ebenso grosse Herzhaftigkeit wie der Kampf angerechnet, oder der freie Mensch wählt mit derselben Herzhaftigkeit oder Geistesgegenwart den Kampf wie die Flucht.

E. Was die Herzhaftigkeit ist und ich darunter verstehe, habe ich III. L. 59. E. erklärt. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was die Ursache eines Uebels, also der Traurigkeit, des Hasses, der Uneinigkeit u. s. w., sein kann. [76])

L. 70. *Der freie Mensch, welcher unter Unwissenden lebt, sucht so viel als möglich deren Wohlthaten zu vermeiden.*

B. Jeder beurtheilt nach seinem Verstande, was gut ist (III. L. 39. E.). Deshalb wird der Unwissende, welcher einem Andern eine Wohlthat erwiesen hat, diese nach seiner Meinung abschätzen und sich betrüben, wenn er sieht, dass der Empfänger sie geringer schätzt (III. L. 42). Aber ein freier Mensch sucht die Uebrigen durch Freundschaft sich zu verbinden (IV. L. 37) und ihnen keine Wohlthaten wieder zu erweisen, welche Jene nach ihren Affekten für gleich gross halten, sondern sich

und die Andern nach der freien Bestimmung der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er als das Höchste erkannt hat. Daher wird der freie Mensch, um nicht bei den Unwissenden in Hass zu gerathen und um nur der Vernunft, aber nicht ihren Begierden zu folgen, so viel als möglich deren Wohlthaten vermeiden.

E. Ich spreche: »so viel als möglich.« Denn wenn die Menschen auch unwissend sind, so sind sie doch Menschen, welche in der Noth menschliche Hülfe gewähren können, über die es nichts Besseres giebt. Daher ist es nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen und folglich auch, ihnen nach ihrem Sinne dankbar zu sein. Es kommt hinzu, dass auch bei Vermeidung der Wohlthaten Vorsicht nothwendig ist, damit es nicht scheine, als verachte man sie, oder scheute aus Geiz die Wieder-Vergeltung, so dass, während wir ihren Hass zu vermeiden suchen, wir gerade dadurch sie beleidigen. Es ist deshalb bei Vermeidung der Wohlthaten Rücksicht auf das Nützliche und den Anstand zu nehmen.[77])

L. 71. *Nur die freien Menschen sind die dankbarsten gegen einander.*

B. Nur die freien Menschen sind einander die nützlichsten und sind durch die Bande der Freundschaft am stärksten mit einander verbunden (IV. L. 35. Z. 1) und streben mit gleichem Liebeseifer, einander wohlzuthun (IV. L. 37). Daher sind nur die freien Menschen die dankbarsten gegen einander (III. D. 34).

E. Die gefällige Gesinnung, welche Menschen für einander haben, welche von der blinden Begierde geführt werden, ist meistentheils mehr Handel und Köder als Dankbarkeit. Ferner ist die Undankbarkeit kein Affekt; doch ist sie hässlich, weil sie meistens anzeigt, dass der Mensch zu sehr von Hass, Zorn, Stolz oder Geiz erfüllt ist. Denn wer aus Dummheit die Geschenke nicht erwidern kann, ist nicht undankbar, und noch weniger der, welcher sich durch die Geschenke einer Buhlerin nicht zum Diener ihrer Lüste machen lässt, oder durch die des Diebes zum Hehler seiner Diebstähle oder durch ähnliche Dinge. Denn dies zeigt vielmehr von Standhaftigkeit der Sinnesart, die sich durch keine Geschenke zu seinem oder dem allgemeinen Verderben verführen lässt.[78])

L. 72. *Der freie Mensch handelt niemals in böser Absicht, sondern immer ehrlich.*

B. Wenn ein freier Mensch als solcher etwas in böser Absicht thäte, so müsste er es als Gebot der Vernunft thun (denn nur insoweit gilt er uns als frei). Mithin wäre das Handeln aus böser Absicht eine Tugend (IV. L. 24), und folglich wäre es für Jeden klüger, zur Erhaltung seines Seins aus böser Absicht zu handeln (IV. L. 24), d. h. die Menschen thäten klüger, nur in Worten einig zu sein, in der Sache aber Gegner, was widersinnig ist (IV. L. 31. Z.); deshalb wird ein freier Mensch u. s. w.

E. Wenn man die Frage stellt, ob nicht, wenn ein Mensch sich durch Treulosigkeit von einer gegenwärtigen Todesgefahr befreien könne, die Vernunft zur Erhaltung seines Daseins fordere, dass er treulos werde, so kann man in derselben Weise antworten, dass, wenn die Vernunft dies rathe, sie es dann auch allen Menschen rathe; folglich die Vernunft den Menschen überhaupt rathe, nur in böser Absicht den Vertrag auf Verbindung ihrer Kräfte und den Besitz gemeinen Rechtes abzuschliessen, d. h. in Wahrheit einen Vertrag dahin, kein gemeines Recht zu haben, was widersinnig ist.[79)]

L. 73. *Ein Mensch, der von der Vernunft geleitet wird, ist mehr frei in einem Staate, wo er nach gemeinsamem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht.*

B. Ein von der Vernunft geleiteter Mensch wird nicht durch die Furcht zum Gehorsam bestimmt (IV. L. 63), sondern so weit er nach dem Gebote der Vernunft sein Dasein zu erhalten strebt, d. h. so weit er frei zu leben strebt (IV. L. 66. E.), wünscht er die Weise eines gemeinschaftlichen Lebens und Nutzens einzuhalten (IV. L. 37) und folglich (wie IV. L. 37. E. 2 gezeigt worden) nach dem gemeinsamen Beschlusse des Staats zu leben. Der von der Vernunft geleitete Mensch sucht deshalb, um freier zu leben, die gemeinen Rechte des Staats einzuhalten.

E. Dies und Aehnliches, was ich über die wahre Freiheit des Menschen dargelegt habe, bezieht sich auf die

Seelenstärke, d. h. auf die Geistesgegenwart und den Edelmuth (III. L. 59. E.). Ich halte es aber nicht für nöthig, alle Eigenschaften der Seelenstärke hier besonders darzulegen, und noch weniger, dass der tapfere Mann Niemanden hasst, beneidet, über Niemand sich erzürnt oder unwillig wird, Niemanden verachtet und noch weniger stolz ist. Denn dies Alles, was zu dem wahren Leben und der Religion gehört, ist leicht aus IV. L. 37, 46 abzuleiten, indem der Hass durch die Liebe besiegt werden soll, und Jeder, der nach der Vernunft lebt, das Gute, was er für sich erstrebt, auch für die Andern wünscht. Hierzu kommt, was ich IV. L. 50. E. und anderwärts bemerkt habe, nämlich, dass ein seelenstarker Mann vorzüglich das bedenkt, dass Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt. Er weiss deshalb, dass Alles, was er für lästig und übel hält, so wie Alles, was als gottlos, abscheulich, ungerecht und schändlich erscheint, nur davon kommt, dass er die Dinge selbst verstört, verstümmelt und verworren auffasst. Deshalb strebt er vor Allem, die Dinge, wie sie in sich sind, zu begreifen und die Hindernisse der Erkenntniss zu entfernen, wie den Hass, den Neid, den Zorn, den Spott, den Stolz und Anderes dergleichen, was ich früher behandelt habe. Deshalb sucht er, wie gesagt, so viel er vermag, gut zu handeln und fröhlich zu sein. Wie weit aber die menschliche Tugend reicht, um dies zu erlangen, und was sie vermag, werde ich im folgenden Theile darlegen. [80])

Anhang.

Das, was ich in diesem Theile über die rechte Weise zu leben dargelegt habe, ist nicht so geordnet, dass man es mit einem Blick übersehen könnte, sondern es ist zerstreut von mir begründet worden, je nachdem ich nämlich das Eine leichter aus dem Andern ableiten konnte. Ich will es daher hier noch einmal zusammenfassen und in Hauptsätzen zusammenstellen.

S. 1. Alle unsere Bestrebungen oder Begierden folgen so aus der Nothwendigkeit unserer Natur, dass sie entweder aus ihr allein, als ihrer nächsten Ursache, erkannt werden können, oder sofern wir ein Theil der Natur sind,

welche für sich und ohne die übrigen Einzeldinge nicht zureichend begriffen werden kann.

S. 2. Die Begehren, welche aus unserer Natur so folgen, dass sie aus ihr allein erkannt werden können, sind die auf die Seele sich beziehenden, so weit diese als aus zureichenden Vorstellungen bestehend vorgestellt wird. Die übrigen Begehren treffen die Seele nur, soweit sie sich die Dinge unzureichend vorstellt; die Kraft und das Wachsthum dieser Begehren kann nicht durch die menschliche Macht, sondern muss durch die der fremden Dinge bestimmt werden. Deshalb heissen jene Begehren mit Recht Handlungen, und diese leidende Zustände; jene sind immer ein Zeichen unserer Macht, diese dagegen unserer Ohnmacht und mangelhaften Kenntniss.

S. 3. Unsere Handlungen, d. h. jene Begehren, welche durch die Macht oder Vernunft des Menschen bestimmt werden, sind immer gut; die übrigen können gut oder schlecht sein.

S. 4. Es ist deshalb im Leben das Nützlichste, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich zu vervollkommnen; darin allein besteht des Menschen höchstes Glück oder seine Seligkeit. Denn die Seligkeit ist die Seelenruhe, welche aus der anschaulichen Erkenntniss Gottes entspringt. Die Vervollkommnung unseres Verstandes besteht aber auch nur in der Erkenntniss Gottes, seiner Attribute und seiner Handlungen, welche aus seiner Natur mit Nothwendigkeit folgen. Deshalb ist das höchste Ziel eines von der Vernunft geleiteten Menschen, d. h. sein stärkstes Begehren, wodurch er alle andere zu mässigen strebt, sich und Alles, was seiner Erkenntniss erreichbar ist, zureichend zu begreifen.

S. 5. Es giebt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniss, und die Dinge sind nur insoweit gut, als sie den Menschen helfen, das Leben seiner Seele zu geniessen, was in der Erkenntniss besteht. Was dagegen den Menschen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und ein vernünftiges Leben zu führen, dies allein ist das Uebel. [81])

S. 6. Weil aber Alles, dessen wirkende Ursache der Mensch ist, nothwendig gut ist, so kann dem Menschen das Uebel nur von äusseren Ursachen kommen, nämlich so weit er ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen

die menschliche Natur zu gehorchen und auf beinahe unzählige Arten ihr sich anzubequemen genöthigt ist.

S. 7. Es ist unmöglich, dass der Mensch nicht ein Theil der Natur ist und der gemeinsamen Ordnung nicht zu folgen braucht; vielmehr wird, wenn er mit solchen Wesen verkehrt, welche mit seiner Natur übereinstimmen, gerade dadurch die Macht des Menschen gesteigert und unterstützt. Ist der Mensch aber unter Wesen, welche mit seiner Natur sehr wenig übereinstimmen, so wird er kaum ohne grosse Veränderung seiner selbst sich ihnen anbequemen können.[82])

S. 8. Alles, was wir in der Natur für ein Uebel halten, d. h. was uns hindern kann, zu existiren und ein vernünftiges Leben zu führen, das dürfen wir von uns abhalten, und zwar auf die Weise, welche als die sicherste erscheint; was wir dagegen für gut und nützlich halten, um unser Dasein zu erhalten und ein vernünftiges Leben zu geniessen, das dürfen wir in Besitz nehmen und auf alle Weise gebrauchen. Ueberhaupt ist nach dem höchsten Recht der Natur Jedem das zu thun erlaubt, was nach seiner Meinung zu seinem Nutzen beiträgt.

S. 9. Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die andern Einzeldinge derselben Art; deshalb giebt es für den Menschen (nach S. 7) nichts Nützlicheres zur Erhaltung seines Daseins und für den Genuss eines vernünftigen Lebens als ein der Vernunft folgender Mensch. Da wir ferner unter den Einzeldingen Nichts kennen, was besser wäre als ein von der Vernunft geleiteter Mensch, so kann man durch Nichts mehr zeigen, wie viel man an Kraft und Einsicht vermag, als durch Erziehung der Menschen auf solche Art, dass sie zuletzt nach dem eigenen Gebot der Vernunft leben.[83])

S. 10. So weit die Menschen von Neid oder einem andern Affekt des Hasses gegen einander erfüllt sind, insoweit sind sie einander entgegen und folglich um so mehr zu fürchten, als sie mehr wie die andern Einzelwesen der Natur vermögen.

S. 11. Die Gemüther werden jedoch nicht durch die Waffen, sondern durch Liebe und Edelmuth gewonnen.

S. 12. Den Menschen ist es besonders nützlich, in Sitten sich an einander zu schliessen und die Bande

zwischen sich zu knüpfen, durch welche sie am besten aus Allen nur Einen machen und unbedingt das zu thun, was zur Befestigung der Freundschaften beiträgt.

S. 13. Doch dazu gehört Kunst und Wachsamkeit; denn die Menschen sind veränderlich (denn die, welche nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind selten) und doch meist neidisch und mehr zur Rache als zum Mitleid geneigt.

Es ist deshalb eine besondere Kraft des Gemüths nothwendig, um Jeden nach seiner Sinnesart zu ertragen und sich vor Nachahmung seiner Affekte zu hüten. Wer aber dagegen versteht, die Menschen zu verkleinern und mehr ihre Laster zu schelten, als die Tugenden zu lehren und das Gemüth der Menschen nicht zu stärken, sondern zu brechen, der ist sich und Andern zur Last. Deshalb haben Viele aus zu grosser Ungeduld ihres Gemüths und falschem religiösen Eifer lieber unter den wilden Thieren als unter den Menschen leben wollen; so wie die Knaben und Jünglinge, welche das Schelten der Eltern nicht mit Gleichmuth ertragen können, zu den Soldaten gehen und die Lasten des Krieges und die Herrschaft der Tyrannei dem häuslichen Frieden und den väterlichen Ermahnungen vorziehen und lieber jede Last sich auflegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.[84])

S. 14. Obgleich daher die Menschen Alles meist nach ihren Neigungen einrichten, so ergeben sich doch aus deren gemeinsamem Vereine viel mehr Vortheile als Nachtheile. Deshalb ist es besser, ihre Unbilden mit Gleichmuth zu ertragen und mit Eifer dem nachzugehen, was der Eintracht und der Schliessung der Freundschaften dient.

S. 15. Was die Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrlichkeit gehört. Denn die Menschen werden nicht bloss durch das Ungerechte und das Unbillige verletzt, sondern auch durch das Hässliche und dadurch, dass man die herrschenden Sitten des Landes verachtet. Zur Gewinnung ihrer Liebe ist aber das vor Allem nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Man sehe hierüber IV. L. 37. E. 1, 2 und L. 46. E. und L. 73. E.

S. 16. Es pflegt ausserdem der Frieden meist aus der Furcht hervorzugehen, aber ohne Verlass. Man

rechne hinzu, dass die Furcht aus der Ohnmacht der Seele entspringt und deshalb nicht zum Gebrauch der Vernunft gehört, so wenig wie das Mitleiden, wenngleich es den Schein der Frömmigkeit annehmen sollte.

S. 17. Die Menschen werden ausserdem durch Freigebigkeit gewonnen, vorzüglich Jene, welche keine Gelegenheit haben, sich ihren Lebensunterhalt zu erwerben. Jedoch übersteigt es weit die Kräfte und den Nutzen eines Privatmannes, jedem Bedürftigen zu helfen; denn der Reichthum eines Einzelnen ist viel zu unzureichend, um dies zu bestreiten. Ausserdem ist eines Menschen geistige Fähigkeit zu beschränkt, um Alle sich in Freundschaft verbinden zu können. Deshalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob und zielt nur auf den allgemeinen Nutzen ab. [85])

S. 18. Ganz anders muss aber die Fürsorge sein in Empfang von Wohlthaten und Erstattung des Dankes, worüber IV. L. 70. E. und L. 71. E. nachzusehen sind.

S. 19. Die buhlerische Liebe, d. h. die Wollust, welche aus der äusseren Gestalt entspringt und überhaupt alle Liebe, welche eine andere Ursache als die Freiheit der Seele hat, geht leicht in Hass über, wofern sie nicht, was schlimmer ist, eine Art Wahnsinn ist und dann mehr durch Streit als durch Einigkeit gesteigert wird (III. L. 31. Z.).

S. 20. Was die Ehe anlangt, so ist sicher, dass sie mit der Vernunft sich verträgt, wenn die Geschlechtslust nicht bloss aus der äusseren Gestalt, sondern auch aus dem Streben, Kinder zu erzeugen und weise zu erziehen, entspringt, und wenn ausserdem die Liebe Beider, d. h. des Mannes und der Frau, nicht bloss das Aeussere, sondern vorzüglich die Freiheit der Seele zur Quelle hat. [86])

S. 21. Ausserdem erzeugt Schmeichelei den Frieden, aber durch das hässliche Vergehen der Knechtschaft oder durch Treulosigkeit; denn Niemand lässt sich mehr durch Schmeichelei bethören, als die Stolzen, welche die Ersten sein wollen, aber nicht sind.

S. 22. Der Selbsterniedrigung wohnt eine falsche Art von Frömmigkeit und Religion inne; und obgleich sie das Gegentheil des Stolzes ist, so steht doch der sich Wegwerfende dem Stolzen am nächsten (IV. L. 57. E.).

S. 23. Es nützt übrigens die Schaam der Eintracht nur in solchen Dingen, die nicht verhehlt werden können. Uebrigens gehört die Schaam, als eine Art der Traurigkeit, nicht zum Gebiete der Vernunft.

S. 24. Die übrigen auf Andere gerichteten Affekte der Traurigkeit sind das gerade Gegentheil der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrlichkeit, Frömmigkeit und Religiosität und obgleich der Unwille den Schein der Billigkeit an sich trägt, so lebt man doch da ohne Gesetz, wo Jeder über fremde Handlungen richten und sich oder einem Andern selbst Recht verschaffen kann.

S. 25. Die Bescheidenheit, d. h. das Bestreben, den Menschen zu gefallen, gehört, wenn sie sich nach der Vernunft bestimmt, zur Frömmigkeit (IV. L. 37. E.). Entspringt sie aber aus einem Affekte, so ist sie ein Ehrgeiz oder Begehren, welches durch den falschen Schein der Frömmigkeit gewöhnlich Streit und Aufruhr unter den Menschen erregt Denn wer seine Nebenmenschen durch Rath oder That zu unterstützen strebt, damit sie des höchsten Gutes sich erfreuen, der wird vorzüglich suchen, sich ihre Liebe zu erwerben, aber nicht sie zur Bewunderung zu verleiten, so dass seine Lehre von ihm den Namen erhalte, und durchaus keinen Grund zum Neid geben.

In der geselligen Unterhaltung wird er sich hüten, die Fehler der Menschen zu hinterbringen, und über die menschliche Schwäche wird er nur sparsam sprechen, aber reichlich über menschliche Tugend oder Macht und über die Mittel, durch welche man es erreichen kann, dass die Menschen somit nicht aus Furcht oder Abscheu, sondern nur aus dem Affekt der Fröhlichkeit nach den Vorschriften der Vernunft, als solcher, zu leben sich bemühen. [87])

S. 26. Ausser den Menschen kenne ich kein Einzelding in der Natur, an dessen Seele man sich erfreuen und es durch Freundschaft und eine Art des Umganges sich verbinden könnte. Daher fordert die Vernunft unseres Nutzens wegen nicht, irgend etwas neben den Menschen in der Natur zu erhalten; sondern sie lehrt uns, je nachdem es der Bedarf verlangt, es zu erhalten, zu zerstören oder auf irgend eine Weise unserem Gebrauch anzupassen.

S. 27. Der Nutzen, den man von fremden Sachen zieht, ist ausser der Erfahrung und Kenntniss, welche wir aus deren Beobachtung und Umgestaltung gewinnen, vorzüglich die Erhaltung unseres Körpers, und aus diesem Grunde sind vorzüglich jene Dinge nützlich, welche den Körper so erhalten und ernähren können, dass alle seine Theile ihre Verrichtungen richtig vollziehen können. Denn je mehr der menschliche Körper fähig ist, auf viele Arten erregt zu werden, desto fähiger ist der Mensch zum Denken (IV. L. 38. 39). Von solchen Dingen scheint es aber nur sehr wenige in der Natur zu geben, deshalb muss man zur richtigen Ernährung des Körpers von vielerlei Nahrungsmitteln Gebrauch machen. Denn der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Theilen verschiedener Natur, welche fortwährend der mannigfachen Ernährung bedürfen, damit der Körper zu Allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich geschickt sei, und damit folglich die Seele gleich geschickt sei, Verschiedenes zu begreifen.

S. 28. Zur Erlangung dessen würden kaum die Kräfte des Einzelnen hinreichen, wenn die Menschen sich nicht gegenseitig unterstützten. Aber die bündigste Darstellung von Allem hat erst das Geld gebracht; deshalb pflegt sein Bild den Sinn der Menge am meisten zu beschäftigen; denn sie können kaum eine Art von Fröhlichkeit sich denken, wo nicht die Vorstellung des Geldes, als Ursache, dabei ist.

S. 29. Zu einem Fehler wird dies aber nur bei denen, welche nicht aus Bedürfniss und der Nothwendigkeiten wegen das Geld suchen, sondern weil sie die Künste des Spiels gelernt haben, mit denen sie sich in die Höhe bringen. Im Uebrigen sorgen sie aus Gewohnheit für ihren Körper, aber nur knapp, weil sie so viel von ihren Gütern zu verlieren meinen, als sie auf Erhaltung ihres Körpers verwenden. Wer indess den wahren Nutzen des Geldes kennt und das Maass des Reichthums nach dem Bedarf abmisst, der lebt mit Wenigem zufrieden. [88])

S. 30. Da nun das gut ist, was die Theile des Körpers in ihren Verrichtungen unterstützt, und da die Fröhlichkeit darin besteht, dass sie die Macht des Menschen, rücksichtlich seiner Seele und seines Körpers, unterstützt und mehrt, so ist Alles gut, was fröhlich macht.

Da indess die Dinge nicht zu dem Zweck thätig sind, um uns fröhlich zu machen, oder deren Macht zu wirken nicht durch unsern Nutzen geregelt wird, und endlich, weil die Fröhlichkeit sich meist nur auf einen Theil des Körpers hauptsächlich bezieht, so haben die Affekte der Fröhlichkeit (wenn nicht Vernunft und Wachsamkeit dabei ist) und folglich die aus ihnen entspringenden Begehren meist ein Uebermaass. Dazu kommt, dass man im Affekte zunächst das Angenehme der Gegenwart im Auge hat und das Zukünftige nicht mit gleicher Gemüthsruhe abzuschätzen vermag (III. L. 44. E, L. 60. E.).

S. 31. Der Aberglaube erklärt dagegen das für gut, was Traurigkeit bringt, und das für schlecht, was Fröhlichkeit bringt. Indess, wie schon erwähnt (IV. L. 45. E.), erfreut sich nur der Neidische an meiner Ohnmacht und meinem Schaden. Denn je fröhlicher wir sind, desto vollkommener werden wir und nehmen mehr an der göttlichen Natur Theil, und die Fröhlichkeit, welche von der wahren Vernunft nach unserm Nutzen gemässigt wird, kann niemals schlecht sein. Wer dagegen aus Furcht das Gute thut, um das Schlechte zu vermeiden, handelt nicht vernünftig.

S. 32. Die menschliche Macht ist meist sehr beschränkt und wird von der Macht der äusseren Ursachen weit übertroffen; wir haben daher keine unbedingte Macht, die äusseren Dinge nach unserem Bedarf einzurichten. Demnach werden wir die Nachtheile, welche dem entgegen uns treffen, mit Gleichmuth ertragen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir unsere Pflicht erfüllt haben, und dass unsere Macht nicht so weit gereicht hat, um dies vermeiden zu können, und dass wir ein Theil der ganzen Natur sind, deren Ordnung wir folgen.

Wenn wir dies klar und deutlich erkennen, so wird der Theil von uns, der die Erkenntniss bildet, d. h. der bessere Theil in uns, damit sich beruhigen und in dieser Ruhe zu beharren streben. Denn mit dieser Erkenntniss können wir nur das Nothwendige verlangen und nur in dem Wahren uns unbedingt zufrieden geben. So weit wir also dies richtig einsehen, so weit stimmt das Streben unseres besseren Theiles mit der Ordnung der ganzen Natur überein.[89] [90]

Fünfter Theil.

Ueber die Macht der Verstandes oder über die menschliche Freiheit.

Vorrede.

Ich komme nun endlich zu dem andern Theile der Ethik, welcher die Weise oder den Weg betrifft, der zur Freiheit führt. In diesem Theile werde ich also die Macht der Vernunft untersuchen und zeigen, was diese Vernunft über die Affekte vermag und ferner, was die Freiheit der Seele oder die Seeligkeit ist. Es wird sich daraus ergeben, um wie viel der Weise mächtiger ist, als der Unwissende. In welcher Weise aber und auf welchem Wege die Erkenntniss vervollkommt werde, und mit welcher Kunst der Körper zu pflegen sei, damit er das Seinige recht verrichte, gehört nicht hierher, sondern letzteres zur Medizin und ersteres zur Logik.

Ich werde also, wie erwähnt, hier nur von der Macht der Seele oder Vernunft handeln, und ich werde vor Allem zeigen, wie gross und welcher Art ihre Gewalt über die Affekte ist, um sie zu hemmen oder zu mässigen. Denn ich habe schon oben dargelegt, dass wir keine unbedingte Herrschaft über die Affekte haben. Die Stoiker meinten zwar, dass sie lediglich von unserem Willen abhängig seien, und dass wir sie unbedingt beherrschen könnten; indess wurden sie durch die entgegengesetzte Erfahrung, aber nicht durch ihre Prinzipien genöthigt, einzugestehen, dass nicht wenig Uebung und Eifer zur Mässigung der Affekte erforderlich sei. Es hat dies Jemand durch das Beispiel zweier Hunde (wenn ich mich recht entsinne), eines Haushundes und eines Jagdhundes

zu zeigen versucht, indem er es durch Uebung endlich dahin bringen konnte, dass der Haushund zu jagen sich gewöhnte und der Jagdhund der Verfolgung der Hasen sich enthielt.

Dieser Ansicht ist Cartesius sehr zugethan; denn er nimmt an, dass der Geist oder die Seele vorzugsweise mit einem Gehirntheile, welcher die Zirbeldrüse heisst, verbunden sei, durch deren Hülfe die Seele alle im Körper erweckten Bewegungen und äussern Gegenstände wahrnimmt, und welche die Seele durch ihr blosses Wollen beliebig bewegen könne. Diese Eichel soll nach seiner Annahme so in der Mitte des Gehirns schweben, dass sie durch den leisesten Hauch der Lebensgeister bewegt werden könne. Endlich nimmt er an, dass diese Eichel auf so verschiedene Weise in der Mitte des Gehirns schwebend erhalten werde, als die Lebensgeister auf sie andringen, und dass ebenso viel verschiedene Spuren in sie eingedrückt werden, als verschiedene Gegenstände die Lebensgeister gegen die Eichel anstossen. Daher komme es, dass wenn die Eichel später von dem Willen der Seele, der sie verschieden bewege, auf diese oder jene Weise schwebend erhalten werde, auf der sie einmal von den Lebensgeistern erhalten worden, als diese so oder so erregt wurden, dass diese Eichel die Lebensgeister ebenso fortstösst und bestimmt, wie sie früher von der ähnlichen Schwebung derselben zurückgestossen worden sind. Er nimmt ausserdem an, dass jedes Wollen der Seele mit einer bestimmten Bewegung der Eichel von Natur verbunden sei. Wenn z. B. Jemand die Absicht habe, einen entfernten Gegenstand zu betrachten, so bewirke dieses Wollen, dass der Augenstern sich erweitere. Wenn er aber nur an die Erweiterung des Augensterns denke, so nütze ihm ein solches Wollen dazu nichts, weil die Natur die Bewegung der Eichel, welche dient, die Lebensgeister gegen den Sehnerven zu treiben, um den Augenstern entsprechend zu erweitern oder zu verengen, nicht mit dem Wollen dieser Erweiterung oder Verengerung verbunden habe, sondern nur mit dem Wollen entfernte oder nahe Gegenstände anzuschauen. Endlich nimmt er an, dass zwar jede Bewegung dieser Eichel mit einzelnen Gedanken von Anfang unseres Lebens ab von Natur verknüpft zu sein scheine, indess könne sie auch durch

Uebung mit andern verbunden werden, wie er Art. 50. Th. I. von den Leidenschaften der Seele zu beweisen sucht.

Hieraus folgert Cartesius, dass keine Seele so ohnmächtig sei, um nicht bei richtiger Leitung die unbedingte Herrschaft über ihre Leidenschaften erwerben zu können. Denn diese sind nach seiner Definition »Auffassungen oder Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die sich auf sie insbesondere beziehen, und welche durch eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden.« (Man sehe Art. 27. Th. I. Ueber die Leidenschaften.) Da man nun mit jedem Wollen eine Bewegung der Eichel und folglich auch der Lebensgeister verbinden könne und diese Bestimmung unseres Wollens bloss von unserer Macht abhänge, so könne man eine vollständige Herrschaft über die Leidenschaften gewinnen, wenn man seinen Willen nach festen und gewissen Urtheilen bestimme, nach denen man die Handlungen seines Lebens einrichten wolle, und mit diesen Urtheilen die Erregung der Leidenschaften verbinde, welche man haben wolle.

Dies ist (so viel ich aus seinen Worten entnehme) die Meinung dieses berühmten Mannes. Ich würde kaum glauben, dass sie von einem so grossen Manne herrühre, wenn sie weniger scharfsinnig wäre. In Wahrheit kann ich mich nicht genug wundern, dass ein Philosoph, der als Grundsatz aufgestellt hat, Alles nur aus Prinzipien abzuleiten, die durch sich selbst klar seien, und nur das klar und bestimmt Eingesehene zu behaupten, und der so oft die Scholastiker getadelt hat, dass sie dunkle Dinge durch verborgene Qualitäten erklären wollen, eine Hypothese aufstellt, die dunkler ist, als alle dunkeln Qualitäten. Was versteht er, frage ich, unter: Verbindung der Seele und des Körpers? Welche klare und bestimmte Vorstellung hat er von der engsten Einigung des Denkens mit einem Theilchen eines ausgedehnten Gegenstandes? Ich wünschte wohl, dass er diese Einigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Aber Cartesius hatte Seele und Körper so von einander geschieden, dass er weder für deren Einheit noch für die Seele selbst irgend eine einzelne Ursache angeben konnte und genöthigt war, auf die Ursache des ganzen Universums, d. h. auf Gott, zurückzugehen.

Dann möchte ich wohl wissen, wie viel Grade von Bewegung die Seele jener Zirbeldrüse mittheilen, und mit welcher Kraft sie sie schwebend erhalten kann? Denn ich habe keine Kenntniss, ob diese Eichel langsamer oder schneller von der Seele bewegt wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegung der Leidenschaften, die man an feste Urtheile eng geknüpft hat, nicht wieder durch körperliche Ursachen abgetrennt werden kann. Denn daraus würde folgen, dass, wenn auch die Seele sich vorgenommen hätte, den Gefahren entgegen zu gehen und mit diesem Wollen den Affekt der Kühnheit verbunden hätte, dennoch die Eichel durch den Anblick der Gefahr so schwebend gestellt werden könnte, dass die Seele nur an die Flucht denken könnte. Da es kein Verhältniss des Wollens zur Bewegung giebt, so ist auch keine Vergleichung zwischen der Macht oder den Kräften der Seele und des Körpers möglich, und folglich können die Kräfte dieses nie nach den Kräften jener bestimmt werden. Dazu nehme man, dass diese Eichel in keiner solchen Lage in der Mitte des Gehirns angetroffen wird, dass sie so leicht und so mannichfach herum bewegt werden könnte, und dass nicht alle Nerven bis in diese Höhlung des Gehirns sich erstrecken.

Ich lasse endlich Alles bei Seite, was Cartesius von dem Willen und dessen Freiheit behauptet, da ich dessen Unwahrheit genügend dargethan habe. Wenn sonach die Macht der Seele, wie oben gezeigt worden, nur durch die Erkenntniss bestimmt wird, so werden die Hülfsmittel gegen die Affekte, welche Alle wohl, wie ich glaube, an sich erfahren, aber nicht genau beobachten und bestimmt erkennen, nur aus der Erkenntniss der Seele zu entnehmen sein, und ich werde daraus Alles, was ihre Seeligkeit betrifft, ableiten. [1])

A. 1. Wenn in demselben Subjekt zwei entgegengesetzte Handlungen erweckt werden, so muss nothwendig entweder in beiden Handlungen oder in einer eine Veränderung eintreten, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu sein. [2])

A. 2. Die Macht der Wirkung wird durch die Macht

ihrer Ursache bestimmt, so weit ihr Wesen durch das Wesen ihrer Ursache erklärt oder bestimmt wird. [3])

Dieses Axiom erhellt aus III. L. 7.

L. 1. *So wie die Gedanken und die Vorstellungen der Dinge sich in der Seele ordnen und verknüpfen, genau so ordnen und verknüpfen sich die körperlichen Erregungen oder Bilder der Dinge im Körper.*

B. Die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen ist dieselbe (II. L. 7.), wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, und umgekehrt ist die Ordnung und Verknüpfung der Dinge dieselbe (II. L. 6. Z. u. L. 7), wie die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen. So wie daher die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen in der Seele nach der Ordnung und Verknüpfung der Zustände im Körper erfolgt (II. L. 18.), so umgekehrt ordnen und verknüpfen sich die Zustände des Körpers wie die Gedanken und Vorstellungen der Dinge in der Seele (III. L. 2.). [4])

L. 2. *Wenn man die Erregung der Seele oder den Affekt von der Vorstellung der äusseren Ursache trennt und mit andern Gedanken verbindet, so werden die Liebe oder der Hass gegen die äussere Ursache, so wie die Schwankungen der Seele, welche aus diesen Affekten entspringen, beseitigt werden.*

B. Denn dass, was das Eigenthümliche der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist die Fröhlichkeit oder Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äussern Ursache (III. D. 6. 7.); wird also diese Vorstellung beseitigt, so hört auch die Liebe und der Hass auf, und diese Affekte mit ihren Folgen werden beseitigt. [5])

L. 3. *Der Affekt, welcher ein Leiden ist, hört auf, ein solches zu sein, sobald man seine klare und bestimmte Vorstellung bildet.*

B. Der Affekt, welcher ein Leiden ist, ist eine verworrene Vorstellung (III. Allgemeine Definition). Wenn man sich also von diesem Affekt selbst eine klare und bestimmte Vorstellung bildet, so wird diese Vorstellung von dem auf die Seele allein bezogenen Affekt nur im

Denken unterschieden (II. L. 22. E.), mithin hört der Affekt auf, ein Leiden zu sein (III. L. 3.).

Z. Ein Affekt ist also um so mehr in unserer Gewalt, und die Seele leidet um so weniger von ihm, je bekannter er uns ist. [6])

L. 4. *Es giebt keine Erregung des Körpers, von der wir nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden können.*

B. Das Allem Gemeine kann nicht anders als zureichend vorgestellt werden (III. L. 38.). Daher giebt es keine Erregung des Körpers (II. L. 12. Ln. 2. hinter L. 13. E.), von der man nicht eine klare und bestimmte Vorstellung bilden kann.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass man von jedem Affekt sich eine bestimmte und klare Vorstellung bilden kann. Denn der Affekt ist die Vorstellung einer Erregung des Körpers (III. Allgemeine Definition), welche deshalb (nach V. L. 3.) eine klare und bestimmte Vorstellung einschliessen muss. [7])

E. Da es Nichts giebt, aus dem nicht eine Wirkung folgt (III. L. 36.), und da man Alles, was aus einer zureichenden Vorstellung in uns folgt, klar und deutlich einsieht (III. L. 40.), so ergiebt sich, dass Jeder die Macht hat, sich und seine Affekte, wenn auch nicht unbedingt, doch zum Theil klar und deutlich zu erkennen und folglich zu bewirken, dass er von ihnen weniger leidet. Man hat daher vor Allem seine Anstrengungen dahin zu richten, dass man jeden Affekt, so viel als möglich, klar und bestimmt erkenne, damit die Seele von dem Affekte aus zu dem Denken dessen geführt werde, was sie deutlich und bestimmt einsieht und worin sie sich vollkommen beruhigt; ferner, dass der Affekt von der Vorstellung der äusseren Ursache sich ablöse und mit wahren Gedanken sich verbinde. Dann werden nicht nur Liebe, Hass u. s. w. verschwinden (V. L. 2.), sondern es können auch die Gelüste oder Begehren daraus dann nicht in das Uebermaass gerathen (IV L. 62.).

Denn man muss vor Allem festhalten, dass es ein und dasselbe Begehren ist, wonach der Mensch sowohl als handelnd wie als leidend gilt. So habe ich z. B. gezeigt, dass die menschliche Natur so beschaffen ist,

dass Jeder will, die Andern sollen nach seinem Sinne leben (III. L. 31. E.). Dieses Begehren ist bei einem nicht von der Vernunft geleiteten Menschen ein Leiden, was Ehrgeiz heisst und vom Stolz nicht weit entfernt ist; dagegen ist es bei einem den Geboten der Vernunft nachlebenden Menschen eine Thätigkeit oder Tugend, welche Frömmigkeit genannt wird (IV. L. 37. E. 1. mit dem zweiten Beweis). In dieser Weise sind alle Verlangen oder Begierden nur in soweit ein Leiden, als sie aus unzureichenden Vorstellungen entspringen, und sie gehören zur Tugend, sobald sie von zureichenden Vorstellungen erweckt oder erzeugt werden. Denn alle Begierden, welche uns zum Handeln bestimmen, können sowohl von zureichenden wie unzureichenden Vorstellungen entspringen (IV. L. 59.). Und (um zum Ausgang zurückzukehren) so kann kein besseres, von unserer Macht abhängiges Mittel gegen die Affekte erdacht werden, als das, was in ihrer wahren Erkenntniss enthalten ist. Denn es giebt in der Seele keine andere Macht, als zu denken und zureichende Vorstellungen zu bilden, wie oben (III. L. 3) gezeigt worden. [8])

L. 5. *Der Affekt für einen Gegenstand, den man einfach vorstellt und nicht als einen nothwendigen oder möglichen oder zufälligen Gegenstand vorstellt, ist bei gleichen sonstigen Umständen von allen der stärkste.*

B. Der Affekt für einen Gegenstand, den man für frei hält, ist grösser als der für einen nothwendigen Gegenstand (III. L, 49.) und daher auch grösser als für den, welchen man als einen möglichen oder zufälligen vorstellt (IV. L. 11.). Aber eine Sache als frei vorstellen kann nichts Anderes sein, als sie sich einfach vorstellen, ohne dass man Ursachen, von denen sie zum Handeln bestimmt worden, kennt (II. L. 35. E.). Mithin ist ein Affekt für einen Gegenstand, den man einfach sich vorstellt, unter sonst gleichen Umständen grösser als für einen nothwendigen, möglichen oder zufälligen Gegenstand, mithin der grösste von allen. [9])

L. 6. *So weit die Seele alle Dinge als nothwendige erkennt, so weit hat die Seele eine grössere Macht über die Affekte oder leidet weniger von ihnen.*

B. Die Seele erkennt, dass alle Dinge nothwendig sind (I. L. 29.) und durch die unendliche Verknüpfung der Ursachen zur Existenz und Thätigkeit bestimmt werden (I. L. 28.), folglich bewirkt sie dadurch, dass sie von den Affekten, welche die Dinge erwecken, weniger leidet (III. L. 18.) und weniger für sie erregt wird.

E. Je mehr diese Erkenntniss, dass nämlich die Dinge nothwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die man bestimmter und lebhafter vorstellt, sich ausdehnt, desto grösser wird dadurch diese Macht der Seele über die Affekte, wie selbst die Erfahrung bezeugt. Denn man sieht Traurigkeit über ein verlorenes Gut sich mässigen, sobald der Mensch, der es verloren hat, bedenkt, dass es auf keine Weise hätte erhalten werden können. So sieht man auch dass Niemand die kleinen Kinder bedauert, dass sie nicht gehen, sprechen und Vernunftschlüsse machen können und so viele Jahre gleichsam bewusstlos verleben. Wenn aber die meisten Menschen als erwachsen und nur hie und da einer als Kind geboren würde, dann würde Jeder die Kinder bedauern, weil er dann die Kindheit nicht als eine natürliche und nothwendige Sache, sondern als einen Fehler oder Verstoss der Natur betrachten würde. In dieser Weise könnte ich noch bei vielem Andern das Gleiche aufzeigen.[10])

L. 7. *Die Affekte, welche aus der Vernunft entspringen oder erweckt werden, sind, wenn auf die Zeit Rücksicht genommen wird, stärker als die, welche sich auf Einzeldinge beziehen, die man als abwesend betrachtet.*

B. Eine abwesende Sache betrachtet man nicht mit dem Affekte, mit dem man sie bildlich vorstellt, sondern so, dass der Körper auch durch einen andern Affekt erregt ist, welcher die Existenz dieser Sache ausschliesst (II. L. 27.). Deshalb ist ein Affekt bezüglich einer als abwesend erachteten Sache nicht der Art, dass er die übrigen Handlungen des Menschen und seine Macht übersteigt (IV. L. 6.), sondern vielmehr der Art, dass er von den Affekten, welche die Existenz der äussern Ursache jenes Affektes ausschliessen, in gewisser Art gehemmt werden kann (IV. L. 9.). Ein aus der Vernunft entspringender Affekt bezieht sich aber nothwendig auf die ge-

meinsamen Eigenschaften der Dinge (II. L. 40. E. 2.), die man immer als gegenwärtig betrachtet (denn es kann Nichts geben, was ihre gegenwärtige Existenz ausschlösse), und die man immer auf dieselbe Weise bildlich vorstellt (II. L. 38). Beshalb bleibt ein solcher Affekt immer derselbe und folglich werden die Affekte (V. A. 1.), die ihm entgegen sind, oder die von ihren äussern Ursachen nicht unterstützt werden, sich ihm mehr und mehr anbequemen müssen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind, und insoweit ist der aus der Vernunft entspringende Affekt der mächtigere. [11])

L. 8. *Von je mehr zugleich zusammentreffenden Ursachen ein Affekt erregt wird, desto stärker ist er.*

B. Mehr Ursachen vermögen mehr als wenigere (III. L. 7.), deshalb wird ein Affekt, von je mehr Ursachen er zugleich erweckt wird, desto stärker sein (IV. L. 5.).

L. 9. *Ein Affekt, der aus vielen und verschiedenen Ursachen entspringt, die die Seele mit dem Affekt zugleich betrachtet, ist weniger schädlich, und man leidet weniger von ihm, und man wird für die einzelnen Ursachen desselben weniger erregt als von einem anderen ebenso starken Affekt, der nur auf eine oder wenigere Ursachen sich bezieht.*

B. Ein Affekt ist nur insoweit schlecht oder schädlich, als die Seele von ihm am Denken gehindert wird (IV. L. 26. 27.). Mithin ist ein Affekt, durch welchen die Seele zur Betrachtung mehrerer Gegenstände auf einmal bestimmt wird, weniger schädlich, als ein anderer, gleich starker Affekt, welcher die Seele nur durch die Kraft eines oder weniger Gegenstände so in der Betrachtung festhält, dass sie an andere Dinge nicht denken kann. Dies war das Erste. Da ferner das Wesen der Seele, d. h. ihre Macht (III. L. 7.), im blossen Denken besteht (III. L. 11.), so wird die Seele durch einen Affekt, der sie zur Betrachtung von Mehrerem bestimmt, weniger leiden, als durch einen gleich grossen Affekt, welcher die Seele mit der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände beschäftigt. Dies war das Zweite. Endlich ist dieser Affekt, sofern er auf mehrere äussere Ursachen bezogen wird, auch für jede einzelne schwächer (III. L. 18.). [12])

L. 10. *So lange wir nicht von Affekten erfasst sind, die unserer Natur entgegen sind, so lange haben wir die Macht, die Erregungen des Körpers nach der Ordnung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen.*

B. Affekte, die unserer Natur entgegen sind, d. h. die schlecht sind (IV. L. 30), sind insoweit schecht, als sie die Seele an dem Erkennen hindern (IV. L. 37). So lange wir also nicht von Affekten erfasst sind, die unserer Natur entgegen sind, so lange wird die Kraft der Seele, womit sie die Dinge zu erkennen strebt, nicht gehemmt (IV. L. 26), und so lange hat sie also die Macht, klare und bestimmte Vorstellungen zu bilden und eine von der andern abzuleiten (II. L. 40. E. 2, L. 47. E.), und so lange werden wir folglich die Macht haben (V. L. 1), die Erregungen des Körpers nach der Ordnung des Verstandes zu ordnen und zu verknüpfen.

E. Durch diese Macht, die Erregungen des Körpers richtig zu ordnen und zu verknüpfen, kann man bewirken, dass man nicht leicht durch schlechte Affekte erregt wird. Denn es gehört eine grössere Kraft dazu (V. L. 7), die nach der Ordnung des Verstandes geordneten und verknüpften Affekte zu hemmen, als die unbestimmten und schwankenden. Das Beste also, was man thun kann, so lange man nicht die vollkommene Erkenntniss seiner Affekte hat, ist, die rechte Weise zu leben oder die festen Grundsätze des Lebens sich vorzustellen, sie in das Gedächtniss einzuprägen und sie auf die einzelnen im Leben oft vorkommenden Dinge fortwährend anzuwenden, damit unsere Einbildungskraft weithin von ihnen erregt werde, und sie uns immer zur Hand sind. So habe ich z. B. als Lebensregel aufgestellt (IV. L. 46. E.), dass man den Hass durch Liebe und Edelmuth besiegen und nicht durch Erwiderung des Hasses vergelten solle. Damit man aber diese Vorschrift der Vernunft immer gegenwärtig habe, wo es nöthig ist, muss man an die gewöhnlichen Schadenzufügungen der Menschen denken und häufig erwägen, wie und auf welchem Wege sie am besten durch Edelmuth fern gehalten werden. So wird man das Bild der Beschädigung mit der Vorstellung dieser Regel verknüpfen, und sie wird uns

immer gegenwärtig sein, wenn uns ein Schaden zugefügt wird (II L. 18).

Wenn man nun auch die Rücksicht auf den wahren Nutzen und das Gute sich gegenwärtig hält, welches aus der gegenseitigen Freundschaft und gemeinsamen Geselligkeit entspringt, und ferner, dass aus der rechten Lebensweise die höchste Seelenruhe entspringt (IV. L. 52), und dass die Menschen, wie Alles, aus der natürlichen Nothwendigkeit handeln, so wird das Unrecht oder der Hass, der aus ihm zu entspringen pflegt, den geringsten Theil unseres Vorstellens einnehmen und leicht überwunden werden.

Wenn auch der Zorn, der aus den grössten Beleidigungen zu entspringen pflegt, sich nicht so leicht überwindet, so wird er doch überwunden werden, obgleich nicht ohne Schwankungen des Gemüths, und zwar in kürzerer Zeit, als wenn man dies nicht so vorbedacht gehabt hätte, wie aus V. L. 6, 7, 8 erhellt.

Ebenso muss man über die Entschlossenheit denken, um die Furcht abzulegen. Man muss sich nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens aufzählen und häufig vorstellen, wie sie durch Geistesgegenwart und Tapferkeit am Besten vermieden und überwunden werden können. Aber besonders muss man bei Ordnung seiner Gedanken und Vorstellungen immer Acht haben auf das, was in jeder Sache das Gute ist und so sich immer durch den Affekt der Fröhlichkeit zum Handeln bestimmen. Z. B. wenn Jemand bemerkt, dass er zu sehr dem Ruhme nachstrebt, so muss er über dessen rechten Nutzen nachdenken, und zu welchem Ende ihm nachzustreben sei, und durch welche Mittel er erworben werden könne: aber nicht über den Missbrauch und die Eitelkeit des Ruhmes und über die Unbeständigkeit der Menschen und Anderes dergleichen, woran Niemand als der Seelenkranke denkt. Denn durch solche Gedanken betrüben sich die Ehrgeizigen am meisten, sobald sie an der Erlangung der erstrebten Ehren verzweifeln und weise scheinen wollen, während sie Zorn ausspeien. Diejenigen sind deshalb sicherlich am geizigsten nach Ruhm, welche das meiste Geschrei über dessen Missbrauch und die Eitelkeit der Welt erheben. Auch ist dies keine Eigenthümlichkeit der Ehrgeizigen, sondern Allen gemeinsam, welchen das

Glück widrig ist, und die schwach von Geist sind. Denn selbst der arme Geizige hört nicht auf, über den Missbrauch des Geldes und die Laster der Reichen zu schwatzen, womit er nur sich selbst betrübt und Andern zeigt, dass er nicht bloss seine Armuth, sondern auch den Reichthum der Andern mit Missmuth erträgt. So denken auch die, welche von der Geliebten schlecht empfangen worden sind, nur an die Unbeständigkeit und den trügerischen Sinn der Frauen und an die übrigen überall besprochenen Fehler der Frauen; dies Alles wird aber sofort von ihnen vergessen, wenn sie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer also seine Affekte und Begierden durch die blosse Liebe der Freiheit mässigen will, wird möglichst streben, die Tugenden und deren Ursache zu erkennen und die Seele mit der Freude zu erfüllen, welche aus deren Erkenntniss entspringt, keineswegs aber die menschlichen Laster betrachten und die Menschen schelten und sich an einem falschen Bild der Freiheit ergötzen. Wer dies fleissig beachtet und ausübt, (denn es ist nicht schwer) wird sicherlich in kurzer Zeit seine Handlungen meist nach den Geboten der Vernunft einrichten können. [13])

L. 11. *Je mehr ein Bild auf mehrere Gegenstände sich bezieht, desto häufiger kommt es, oder desto öfter besteht es, und desto mehr erfüllt es die Seele.*

B. Denn je grösser die Zahl der Gegenstände ist, auf welche ein Bild oder Affekt sich bezieht, desto mehr Ursachen giebt es, von welchen es erregt und gesteigert werden kann, welche die Seele sämmtlich (nach der Annahme) in dem Affekte zugleich betrachtet. Deshalb wird der Affekt um so häufiger kommen oder um so öfter bestehen und die Seele mehr erfüllen (V. L. 8). [14])

L. 12. *Die Bilder der Gegenstände verbinden sich leichter mit Bildern, welche sich auf Gegenstände beziehen, welche man klar und deutlich einsieht, als mit andern.*

B. Die klar und bestimmt erkannten Gegenstände sind entweder die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge, oder was aus ihnen abgeleitet wird (II. L. 40. E. 2), und folglich werden sie häufiger in uns erweckt (V.

L. 11); es kann daher leichter geschehen, dass wir andere Gegenstände eher mit diesen als mit andern zugleich betrachten, und folglich leichter mit diesen als mit andern verbinden (II. L. 18).[15])

L. 13. *Je grösser die Zahl der Bilder ist, mit denen ein anderes Bild verbunden ist, desto häufiger besteht das letztere.*

B. Denn wenn ein Bild mit vielen andern verbunden ist, so giebt es auch mehr Ursachen (IV. L. 18), von denen es erweckt werden kann.[16])

L. 14. *Die Seele kann es bewirken, dass alle Erregungen des Körpers oder Bilder der Dinge auf die Vorstellung Gottes bezogen werden.*

B. Es giebt keine Erregung des Körpers, von welcher die Seele nicht eine einigermassen klare und bestimmte Vorstellung sich bilden könnte (V. L. 4), folglich kann sie bewirken (I. L. 15), dass alle auf die Vorstellung Gottes sich beziehen.[17])

L. 15. *Wer sich und seine Affekte klar und bestimmt erkennt, liebt Gott, und zwar um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt.*

B. Wer sich und seine Affekte klar und deutlich erkennt, ist fröhlich (III. L. 53), und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes (V. L. 14), folglich liebt er Gott (III. D. 6), und zwar aus demselben Grunde um so mehr, je mehr er sich und seine Affekte erkennt.

L. 16. *Diese Liebe zu Gott muss die Seele am meisten erfüllen.*

B. Denn diese Liebe ist mit allen Erregungen des Körpers verbunden (V. L. 14), wird durch sie alle gesteigert (V. L. 15) und muss daher (V. L. 11) die Seele am meisten erfüllen.[18])

L. 17. *Gott ist frei von allen leidenden Zuständen und wird durch keinen Affekt der Fröhlichkeit oder der Traurigkeit erregt.*

B. Alle auf Gott bezogenen Vorstellungen sind wahr (II. L. 32), d. h. sie sind zureichend (II. D. 4), und

folglich ist Gott frei von leidenden Zuständen (III. Allg. Definition der Affekte). Ferner kann Gott weder zu einer grösseren, noch zu einer geringeren Vollkommenheit übergehen (I. L. 20. Z. 2), folglich von keinem Affekt der Fröhlichkeit oder Trauer erfasst werden (IV. D. 2. 3).

Z. Gott liebt im eigentlichen Sinne Niemand und hasst Niemand. Denn Gott wird durch keinen Affekt der Fröhlichkeit oder Traurigkeit erregt (V. L. 17), und folglich liebt und hasst er Niemand (III D. 6. 7).[19]

L. 18. *Niemand kann Gott hassen.*

B. Die Vorstellung Gottes in uns ist zureichend und vollkommen (II. L. 46, 47), folglich sind wir bei Betrachtung Gottes handelnd (III. L. 3), und folglich kann es keine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung Gottes, geben (III. L. 59), d. h. Niemand kann Gott hassen (III. D. 7).

Z. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Hass verwandeln.

E. Man kann einwenden, dass, da wir Gott als die Ursache aller Dinge erkennen, damit Gott auch als die Ursache der Traurigkeit ansehen. Hierauf erwidere ich, dass, so weit man die Ursache der Traurigkeit erkennt, diese so weit aufhört, ein Leiden zu sein (V. L. 3), d. h. so weit hört sie auf, eine Traurigkeit zu sein (III L. 59), mithin sind wir, so weit wir Gott als Ursache der Traurigkeit erkennen, fröhlich.[20]

L. 19. *Wer Gott liebt, kann nicht wollen, dass Gott ihn wiederliebe.*

B. Wenn ein Mensch dies wollte, so wünschte er (V. L. 17. Z.), dass Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich wünschte er sich zu betrüben (III. L. 19), was widersinnig ist (III. L. 28). Folglich kann, wer Gott liebt u. s. w.[21]

L. 20. *Diese Liebe zu Gott kann weder durch den Affekt des Neides, noch den der Eifersucht verunreinigt werden, sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen durch dasselbe Band der Liebe mit Gott verbunden angenommen werden.*

B. Diese Liebe zu Gott ist das höchste Gut, was

wir nach dem Gebot der Vernunft erstreben können (IV. L. 28), und sie ist allen Menschen gemeinsam (IV. L. 36), und wir wünschen, dass sich Alle ihrer erfreuen (IV. L. 37), folglich kann sie durch den Affekt des Neides nicht befleckt werden (III. D. 23) und auch nicht durch den Affekt der Eifersucht (V. L. 18 u. III. L. 35. E.), sondern muss um so mehr gesteigert werden (III. L. 31), als mehr Menschen nach unserer Meinung sich ihrer erfreuen.

E. Man kann auf dieselbe Weise zeigen, dass es keinen Affekt giebt, welcher dieser Liebe geradezu entgegen ist, und von dem diese Liebe zerstört werden könnte. Daher kann man schliessen, dass diese Liebe zu Gott von allen Affekten der beständigste ist, und dass sie, so weit sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper zugleich zerstört werden kann. Von welcher Natur aber diese Liebe ist, wenn sie bloss auf die Seele bezogen wird, werden wir später sehen. [21])

Damit habe ich alle Mittel gegen die Affekte dargelegt, d. h. Alles, was die Seele, für sich betrachtet, gegen die Affekte vermag. Es erhellt daraus, dass die Macht der Seele über die Affekte besteht: 1) in der Erkenntniss dieser Affekte (V. L. 4. E.); 2) darin, dass die Seele den Affekt von der Vorstellung einer äussern Ursache, die man sich verworren vorstellt, trennt (V. L. 4. L. 2. E.); 3) in dem Zeitraume, in welchem die Affekte für Gegenstände, die man erkennt, jene Affekte überwinden, welche sich auf verworren und verstümmelt vorgestellte Gegenstände beziehen (V. L. 7); 4) in der Menge der Ursachen, durch welche jene Affekte genährt werden, die sich auf gemeinsame Eigenschaften der Dinge oder auf Gott beziehen (V. L. 9. 11); 5) endlich in der Ordnung, mit welcher die Seele ihre Affekte ordnen und gegenseitig verknüpfen kann (V. L. 10. E. L. 12. 13. 14). [22])

Damit indess diese Macht der Seele über die Affekte besser erkannt werde, ist festzuhalten, dass man die Affekte stark nennt, wenn man den Affekt des einen Menschen mit dem eines andern vergleicht, und wenn man sieht, dass der eine mehr davon erfasst ist, als der andere, oder wenn man die mehreren Affekte desselben Menschen mit einander vergleicht und ihm von dem einen

Affekt mehr als von dem andern erregt und bewegt sieht. Denn die Kraft jedes Affektes bestimmt sich nach der Macht der fremden Ursache im Verhältniss zu der unsrigen. Die Macht der Seele wird aber bloss durch die Erkenntniss bestimmt, und ihre Ohnmacht oder ihr Leiden dagegen durch den blossen Mangel der Erkenntniss, d. h. diese Ohnmacht wird nach dem gemessen, weshalb die Vorstellungen unzureichend heissen. Daraus ergiebt sich, dass jene Seele am meisten leidet, deren grössten Theil unzureichende Vorstellungen ausmachen, so dass sie mehr an dem, was sie leidet, als an dem, was sie thut, erkannt wird. Dagegen ist diejenige Seele hauptsächlich thätig, deren grösseren Theil zureichende Vorstellungen erfüllen, so dass, wenn auch beiden Seelen gleich viel unzureichende Vorstellungen innewohnen, die letztere doch mehr durch jene Vorstellungen, welche der menschlichen Tugend zugehören, als durch die, welche von der menschlichen Ohnmacht zeugen, sich unterscheidet.

Man muss ferner bedenken, dass die Sorgen und das Unglück ihren Ursprung hauptsächlich aus der zu grossen Liebe für einen Gegenstand ableiten, welcher vielen Veränderungen ausgesetzt ist, und dessen wir niemals mächtig sein können. Denn Jeder ist nur in Sorge und Angst um der Dinge willen, die er liebt, und die Beschädigungen, Verdächtigungen, Feindschaften u. s. w. kommen nur aus der Liebe zu Dingen, deren Niemand in Wahrheit mächtig sein kann.

Hieraus kann man leicht abnehmen, was die klare und bestimmte Erkenntniss über die Affekte vermag, und insbesondere jene dritte Art der Erkenntniss (II. L. 47. E.), deren Grundlage die Erkenntniss Gottes selbst ist. Wenn auch diese Erkenntniss die Affekte, so weit sie ein Leiden sind, nicht unbedingt beseitigt (V. L. 3. L. 4. E.), so bewirkt sie doch, dass sie den kleinsten Theil der Seele ausmachen (V. L. 14). Ferner erzeugt diese Erkenntniss die Liebe zu dem unveränderlichen und ewigen Gegenstande (V. L. 15), dessen wir in Wahrheit mächtig sind (II. L. 45), und deshalb kann sie durch die Fehler, mit welchen die gemeine Liebe behaftet ist, nicht verunreinigt werden, sondern sie muss immer mehr zunehmen (V. L. 15), den grössten Theil der Seele er-

füllen (V. L. 16) und sie in weiter Ausdehnung erregen.[23])

Damit habe ich das beendet, was das gegenwärtige Leben angeht. Denn man wird leicht bemerken, dass, wie ich im Beginn dieser Erläuterung gesagt, ich mit diesem Wenigen alle Mittel gegen die Affekte erschöpft habe, sobald man beachtet, was in dieser Erläuterung und bei den Definitionen der Seele und ihrer Affekte und endlich zu III. L. 1. 3. gesagt worden ist. Es ist daher nun Zeit, dass ich zu dem übergehe, was die Dauer der Seele, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

L. 21. *Die Seele kann nur während der Dauer ihres Körpers sich etwas bildlich vorstellen und der vergangenen Dinge erinnern.*

B. Die Seele drückt nur während des Bestehens ihres Körpers die wirkliche Existenz ihres Körpers aus und fasst nur während dem die Erregungen ihres Körpers als wirkliche auf (II. L. 8. Z.); folglich stellt sie keinen Körper als wirklich existirend vor (II. L. 26), als nur während der Dauer ihres Körpers, und folglich kann sie sich auch nichts bildlich vorstellen (II. L. 17. E.), noch an Vergangenes sich erinnern, als nur während ihr Körper besteht (II. L. 18. E.).[24])

L. 22. *In Gott giebt es jedoch nothwendig eine Vorstellung, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.*

B. Gott ist nicht bloss die Ursache von der Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch von dessen Wesenheit (I. L. 25). Diese muss deshalb durch die Wesenheit Gottes nothwendig begriffen werden (I. A. 4), und zwar mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit (I. L. 16), und diese Vorstellung muss nothwendig in Gott sein (II. L. 3).

L. 23. *Die menschliche Seele kann nicht durchaus mit dem Körper zerstört werden, sondern es bleibt von ihr etwas, was ewig ist.*

B. In Gott giebt es nothwendig einen Begriff oder eine Vorstellung, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt (V. L. 22), welche Vorstellung deshalb mit Nothwendigkeit etwas ist, was zum Wesen der menschlichen Seele gehört (II. L. 13). Aber man theilt der menschlichen Seele nur eine durch die Zeit bestimmbare Dauer zu, so weit sie die wirkliche Existenz ihres Körpers, welche durch Dauer bezeichnet und zeitlich bestimmt werden kann, ausdrückt, d. h. man ertheilt der Seele (III. L. 8. Z.) nur Dauer während der Dauer ihres Körpers. Da indessen doch dasjenige etwas ist, was mit einer gewissen ewigen Nothwendigkeit durch die eigene Wesenheit Gottes vorgestellt wird (V. L. 22), so wird dieses Etwas, was zum Wesen der Seele gehört, nothwendig ewig sein.

E. Es ist, wie gesagt, diese Vorstellung, welche das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit ausdrückt, ein bestimmter Zustand des Denkens, welcher zur Wesenheit der Seele gehört, und welcher nothwendig ewig ist. Es ist indess unmöglich, dass wir eine Erinnerung von unserem Dasein vor dem Körper haben, da es im Körper keine Spuren davon geben, und die Ewigkeit weder durch die Zeit definirt, noch irgend ein Verhältniss mit der Zeit haben kann. Dessenungeachtet fühlen und erfahren wir, dass wir ewig sind. Denn die Seele weiss ebenso die Dinge, welche sie im Erkennen sich vorstellt, als die, welche sie im Gedächtniss hat. Denn die Augen der Seele, durch welche sie die Dinge sieht und beobachtet, sind die Begründungen.

Obgleich wir uns daher nicht erinnern, vor dem Körper existirt zu haben, so wissen wir doch, dass unsere Seele, insoweit sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit enthält, ewig ist, und dass diese ihre Existenz durch die Zeit nicht erklärt und durch die Dauer nicht erläutert werden kann. Man kann deshalb von der Seele nur insoweit sagen, dass sie dauert, und ihre Existenz kann nur insoweit durch eine gewisse Zeit ausgedrückt werden, als sie die wirkliche Existenz des Körpers enthält, und als sie insoweit allein die Macht hat, die Existenz der Dinge durch die Zeit zu messen und sie als Dauer aufzufassen. [25])

L. 24. *Je mehr man die einzelnen Dinge erkennt, desto mehr erkennt man Gott.*

B. Dies erhellt aus I. L. 25. Z.

L. 25. *Das höchste Streben der Seele und die höchste Tugend ist, die Dinge in der dritten Art des Wissens zu erkennen.*

B. Die dritte Art des Wissens schreitet von der zureichenden Vorstellung einiger Attribute Gottes zur zureichenden Kenntniss des Wesens der Dinge fort (II. L. 40. E. 2). Je mehr man die Dinge so erkennt, desto mehr erkennt man Gott (V. L. 24), und deshalb ist die höchste Tugend der Seele (IV. L. 28), d. h. die Macht oder Natur der Seele (IV. D. 8), oder ihr höchstes Bestreben (III. L. 7), die Dinge in der dritten Art des Wissens zu erkennen.

L. 26. *Je fähiger die Seele zur Erkenntniss der Dinge in dieser dritten Art des Wissens ist, desto mehr strebt sie, die Dinge in dieser Art des Wissens zu erkennen.*

B. Dies erhellt von selbst; denn so weit man sich die Seele vorstellt als fähig, die Dinge in dieser dritten Art des Wissens zu erkennen, insoweit stellt man sich dieselbe auch vor als bestimmt zu dieser Erkenntniss; folglich begehrt die Seele sie um so mehr (III. D. 1), je fähiger sie dazu ist.[26])

L. 27. *Aus dieser dritten Art des Wissens entspringt die höchste mögliche Seelenruhe.*

B. Die höchste Tugend der Seele ist, Gott erkennen (IV. L. 28) oder in der dritten Art des Wissens einzusehen (V. L. 25). Diese Tugend wird um so grösser, je mehr die Seele in dieser Wissensart die Dinge erkennt (V. L. 24); mithin erreicht der, welcher die Dinge in dieser Wissensart erfasst, die höchste menschliche Vollkommenheit und wird folglich von der höchsten Fröhlichkeit erfüllt (III. D. 2), und zwar begleitet von den Vorstellungen seiner und seiner Tugend (II. L. 43). Mithin entspringt aus dieser Art der Erkenntniss die höchste Seelenruhe, die möglich ist (III. D. 25).[27])

L. 28. *Das Streben oder Begehren, die Dinge in dieser dritten Art des Wissens zu erkennen, kann nicht aus der ersten Art des Wissens entspringen, aber wohl aus der zweiten Art.*

B. Dieser Lehrsatz ist durch sich selbst klar. Denn was man klar und bestimmt erkennt, das erkennt man entweder durch sich oder durch ein Anderes, welches durch sich vorgestellt wird, d. h. die Vorstellungen, welche in uns klar und bestimmt sind, oder welche zur dritten Art des Wissens gehören (II. L. 40. E. 2), können nicht aus verstümmelten oder verworrenen Vorstellungen hervorgehen, welche zur ersten Art des Wissens gehören (II. L. 40. E. 2), sondern nur aus zureichenden Vorstellungen, d. h. aus der zweiten und dritten Art des Wissens (II. L. 40. E. 2), und deshalb kann das Streben nach Erkenntniss in der dritten Art des Wissens nicht aus der ersten, wohl aber aus der zweiten Art des Wissens entspringen (III. D. 1). [28])

L. 29. *Alles, was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt sie nicht dadurch, dass sie die gegenwärtige wirkliche Existenz des Körpers erfasst, sondern dadurch, dass sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst.*

B. So weit die Seele die gegenwärtige Existenz ihres Körpers erfasst, insoweit stellt sie auch eine Dauer vor, welche nach der Zeit gemessen werden kann, und insoweit hat sie nur die Macht, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit vorzustellen (II. L. 26. V. L. 21). Aber die Ewigkeit kann durch die zeitliche Dauer nicht erklärt werden (I. D. 8), mithin hat die Seele insoweit nicht die Macht, die Dinge in der Form der Ewigkeit zu erfassen, sondern sie hat diese Macht, weil es zur Natur der Vernunft gehört, die Dinge in der Form der Ewigkeit zu erfassen (II. L. 44. Z. 2), und weil es zur Natur der Seele gehört, das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit zu erfassen (V. L. 23) und ausser diesen Beiden nichts weiter zu dem Wesen der Seele gehört (II. L. 13). Mithin gehört diese Macht, die Dinge in der Form der Ewigkeit aufzufassen, nur inso-

weit zur Seele, als sie das Wesen des Körpers in der Form der Ewigkeit auffasst.

E. Die Dinge werden von uns in zwiefacher Weise als wirkliche aufgefasst, entweder insoweit wir sie uns vorstellen mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und Art, oder als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit seiner göttlichen Natur folgend. Die auf diese zweite Art als wahr und wirklich aufgefassten Dinge werden in der Form der Ewigkeit aufgefasst, und ihre Vorstellungen enthalten das unendliche und ewige Wesen Gottes, wie II. L. 45. und E. daselbst gezeigt worden ist. [29])

L. 30. *So weit unsere Seele sich und den Körper in der Form der Ewigkeit kennt, insoweit hat sie nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss, dass sie in Gott ist und durch Gott vorgestellt wird.*

B. Die Ewigkeit ist Gottes Wesen selbst, so weit dieses die nothwendige Existenz einschliesst (I. D. 8). Daher ist die Erkenntniss der Dinge in der Form der Ewigkeit die Erkenntniss derselben, so weit sie durch das Wesen Gottes als seiende Dinge aufgefasst werden, d. h. so weit sie durch das Wesen Gottes die Existenz enthalten. Daher hat unsere Seele, so weit sie sich und den Körper in der Form der Ewigkeit auffasst, nothwendig die Erkenntniss Gottes und weiss u. s. w. [30])

L. 31. *Die dritte Art des Wissens ist bedingt von der Seele, als der wirklichen Ursache, insofern, als die Seele selbst ewig ist.*

B. Die Seele erfasst in der Form der Ewigkeit nichts, sofern sie nicht das Wesen ihres Körpers in der Form der Ewigkeit erfasst (V. L. 29), d. h. nur insoweit sie ewig ist (V. L. 21. 23). So weit sie aber ewig ist (V. L. 30), hat sie die Erkenntniss Gottes, welche nothwendig zureichend ist (II. L. 46); mithin ist die Seele, soweit sie ewig ist, zur Erkenntniss von Allem geschickt, was durch diese gegebene Erkenntniss erlangt werden kann (II. L. 40), d. h. zur Erkenntniss der Dinge in der dritten Art des Wissens (II. L. 40. E. 2), und deshalb ist die Seele, so weit sie ewig ist, hiervon die zureichende oder wirkliche Ursache (III. D. 1).

E. Je mehr also Jemand in dieser Art der Erkenntniss stark ist, desto besser kennt er sich und Gott, d. h. desto vollkommener und glücklicher ist er, wie aus dem Folgenden noch deutlicher hervorgehen wird. Wenngleich wir also gewiss sind, dass die Seele ewig ist, so weit sie Dinge in der Form der Ewigkeit auffasst, so wollen wir doch, um das Darzulegende fassbarer und verständlicher zu machen, die Seele so betrachten, wie es bisher geschehen ist, als ob sie einen Anfang im Sein hätte und einen Anfang in der Erkenntniss der Dinge unter der Form der Ewigkeit. Es wird dies ohne Gefahr eines Irrthums geschehen können, sofern wir sorgfältig Acht haben, nur aus klaren Vordersätzen Schlüsse zu ziehen. [31])

L. 32. *Was man in der dritten Art des Wissens erkennt, daran erfreut man sich, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache.*

B. Aus dieser Art der Erkenntniss entsteht die höchste mögliche Seelenruhe oder Fröhlichkeit (III. D. 25), und zwar begleitet von der Vorstellung seiner (V. L. 27) und mithin auch begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (V. L. 30).

Z. Aus der dritten Art des Wissens entsteht nothwendig die geistige Liebe zu Gott. Denn aus dieser Art der Erkenntniss entsteht eine Fröhlichkeit, begleitet von der Vorstellung Gottes, als Ursache (V. L. 31), d. h. die Liebe zu Gott (III. D. 6), nicht insofern wir ihn als gegenwärtig bildlich vorstellen (V. L. 29), sondern sofern wir Gott als ewig seiend erkennen (V. L. 29), und dies ist es, was ich die geistige Liebe zu Gott nenne.

L. 33. *Die geistige Liebe zu Gott, welche aus der dritten Art des Wissens entsteht, ist ewig.*

B. Denn die dritte Art des Wissens ist ewig (V. L. 31. u. I. A. 3). Folglich ist die Liebe, welche aus ihr entspringt, auch nothwendig ewig (I. A. 3).

E. Obgleich diese Liebe zu Gott keinen Anfang hat (V. L. 33), so hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe ebenso, als wenn sie entstanden wäre, wie V. L. 32. Z. angenommen worden ist. Es ist hier kein Unterschied, ausser, dass die Seele dieselben Vollkommenheiten,

welche wir dort als hinzutretend angenommen haben, von Ewigkeit gehabt hat, und zwar begleitet von der Vorstellung Gottes, als ewiger Ursache. Wenn die Fröhlichkeit in dem Uebergange zu einer grösseren Vollkommenheit besteht, so muss die Seligkeit sicherlich darin bestehen, dass die Seele mit der Vollkommenheit selbst begabt ist. [32])

L. 34. *Die Seele ist nur, so lange der Körper besteht, denjenigen Affekten unterworfen, welche ein Leiden enthalten.*

B. Die Einbildung ist ein Vorstellen, wobei die Seele den Gegenstand als gegenwärtig betrachtet (II. L. 17. E.), welche Vorstellung aber mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des fremden Körpers angiebt (II. L. 16. Z. 2). Daher ist der Affekt eine bildliche Vorstellung, soweit sie den gegenwärtigen Zustand des eigenen Körpers darstellt (III. Allg. Definition), und folglich ist die Seele nur während der Dauer ihres Körpers den Affekten, welche ein Leiden enhalten, ausgesetzt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass keine andere Liebe, ausser der geistigen, ewig ist.

E. Wenn man auf die gewöhnliche Meinung der Menschen Acht hat, so sieht man, dass sie zwar der Ewigkeit ihrer Seele sich bewusst sind, aber diese Ewigkeit mit der zeitlichen Dauer verwechseln und sie in das bildliche Vorstellen oder in das Gedächtniss verlegen, was ihrer Meinung zufolge nach dem Tode bleibt. [33])

L. 35. *Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen geistigen Liebe.*

B. Gott ist unbedingt unendlich (I. D. 6), d. h. Gottes Natur erfreut sich einer unendlichen Vollkommenheit (II. D. 6), und zwar begleitet von der Vorstellung seiner (II. L. 3), d. h. von der Vorstellung seiner, als Ursache (I. L. 11. u. A. 1), und dies ist, was in V. L. 32. Z. die geistige Liebe genannt worden ist. [34])

L. 36. *Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes eigene Liebe, durch welche Gott sich selbst liebt; nicht so weit er unendlich ist, sondern so weit*

er durch das in der Form der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dargelegt werden kann, d. h. die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

B. Diese Liebe der Seele gehört zu den Handlungen derselben (V. L. 32. Z. u. III. L. 3.) und ist eine Handlung, wodurch die Seele sich selbst betrachtet, unter Begleitung der Vorstellung Gottes als Ursache (V. L. 32. Z.), d. h. eine Handlung, wodurch Gott, insoweit er durch die menschliche Seele dargelegt werden kann, sich selbst betrachtet (I. L. 25. Z. u. II. L. 11. Z.), unter Begleitung der Vorstellung seiner. Mithin ist diese Liebe der Seele (V. L. 35) ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass Gott, insofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und folglich, dass die Liebe Gottes zu den Menschen und die geistige Liebe der Seele zu Gott ein und dasselbe sind.[35])

E. Hieraus kann man deutlich erkennen, worin unser Heil oder unsere Seligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beharrlichen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Und diese Liebe oder Seligkeit wird in den heiligen Schriften nicht mit Unrecht Ruhm genannt; denn mag diese Liebe auf Gott oder auf die Seele bezogen werden, so kann sie mit Recht die Ruhe der Seele genannt werden, welche sich in Wahrheit von dem Ruhme nicht unterscheidet (III. D. 25. 30). Denn so weit sie auf Gott bezogen wird, ist es die Fröhlichkeit (V. L. 35) (wenn es noch gestattet ist, dieses Wort zu gebrauchen), unter Begleitung der Vorstellung Gottes, und dasselbe gilt, wenn diese Fröhlichkeit auf die Seele bezogen wird (V. L. 27). Weil ferner das Wesen unserer Seele nur in der Erkenntniss besteht, deren Prinzip und Grundlage Gott ist (I. L. 15. u. II. L. 47. E.), so wird nun dadurch verständlich, wie und auf welche Weise unsere Seele nach ihrer Wesenheit und Existenz aus der göttlichen Natur folgt und fortwährend von Gott abhängt. Ich habe dieses hier erwähnen wollen, um an diesem Beispiel zu zeigen, wie viel jene Kenntniss der Einzeldinge, welche ich die intuitive oder die dritte Art des Wissens genannt habe (II.

L. 40. E. 2), vermag und die Erkenntniss des Allgemeinen überwiegt, welche ich die zweite Art des Wissens genannt habe. Denn obgleich ich im I. Theil überhaupt gezeigt habe, dass Alles und mithin auch die menschliche Seele, von Gott nach Wesenheit und Existenz abhängig ist, so ist doch jener Beweis, obgleich er richtig und über allen Zweifel erhaben ist, doch für unseren Verstand nicht so überzeugend, als wenn dies aus der eigenen Wesenheit jeder einzelnen Sache, welche von Gott abhängig erklärt worden, gefolgert wird.[36])

L. 37. *Es giebt in der Natur nichts, was dieser geistigen Liebe entgegen ist oder sie aufheben könnte.*

B. Die geistige Liebe folgt nothwendig aus der Natur der Seele, sofern sie als eine ewige Wahrheit durch die Natur Gottes aufgefasst wird (V. L. 33. 29). Wenn es also einen Gegensatz gegen diese Liebe gäbe, so wäre dies ein Gegensatz gegen das Wahre, und mithin bewirkte das, was diese Liebe aufzuheben vermöchte, dass das Wahre falsch würde, was (wie von selbst klar ist) widersinnig ist. Es giebt deshalb nichts in der Natur u. s. w.[37])

E. Das Axiom im Th. IV. bezieht sich auf die Einzeldinge, sofern sie in Bezug auf eine bestimmte Zeit und Ort aufgefasst werden, worüber, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

L. 38. *Je mehr Dinge die Seele auf die zweite und dritte Art des Wissens erkennt, desto weniger leidet sie von Affekten, die schlecht sind, und fürchtet desto weniger den Tod.*

B. Das Wesen der Seele besteht in der Erkenntniss (II. L. 11); je mehr Dinge daher die Seele in der zweiten und dritten Art des Wissens erkennt, ein um so grösserer Theil von ihr erhält sich bleibend (V. L. 29. 35), und folglich wird ein um so grösserer Theil nicht von Affekten erregt (V. L. 37), die unserer Natur zuwider sind, d. h. welche schlecht sind (IV. L. 30). Je mehr Dinge deshalb die Seele auf die zweite und dritte Art des Wissens erkennt, desto grösser ist ihr Theil, welcher unverletzt bleibt und deshalb weniger von den Affekten leidet.

E. Hiermit versteht man das in IV. L. 39. E. Berührte, was ich in diesem Theile zu erklären versprochen habe, nämlich, dass der Tod um so weniger schädlich ist, je grösser die klare und bestimmte Erkenntniss der Seele ist, und folglich, je mehr die Seele Gott liebt. Weil ferner (V. L. 27) aus der dritten Art des Wissens die höchste mögliche Seelenruhe entspringt, so folgt, dass die menschliche Seele von solcher Art sein kann, dass das, was von ihr mit dem Körper untergeht (V. L. 21), im Vergleich zu dem, was von ihr bleibt, von keiner Erheblichkeit ist. Doch hierüber bald ausführlicher.[38])

L. 39. *Wer einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat eine Seele, deren grösster Theil ewig ist.*

B. Wer einen Körper hat, der geschickt ist, Vieles zu thun, wird von schlechten Affekten am wenigsten erfasst (IV. L. 38), d. h. von Affekten, die unserer Natur zuwider sind (IV. L. 30), und er hat deshalb die Macht (V. L. 10), die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verbinden nach der Ordnung im Verstande, und mithin zu bewirken (V. L. 14), dass alle Erregungen des Körpers auf die Vorstellung Gottes bezogen werden, wodurch er von einer Liebe gegen Gott erfasst werden wird (V. L. 15), welche den grössten Theil der Seele einnehmen oder ausmachen muss (V. L. 16). Mithin hat er eine Seele, deren grösster Theil ewig ist (V. L. 33).

E. Weil der menschliche Körper zu sehr Vielem geschickt ist, so kann er unzweifelhaft von solcher Natur sein, dass er auf eine Seele sich bezieht, welche eine grosse Kenntniss ihrer und Gottes hat, und deren grösster oder vorzüglichster Theil ewig ist, so dass sie mithin den Tod nicht fürchtet. Damit indess dies deutlicher erkannt werde, ist hier zu bemerken, dass wir in einer steten Veränderung leben, und je nachdem wir uns in das Bessere oder Schlechtere verwandeln, dadurch glücklich oder unglücklich heissen. Denn wer von einem Kinde oder Knaben in eine Leiche sich verwandelt hat, heisst unglücklich, und umgekehrt wird es dem Glück zugeschrieben, wenn man die ganze Lebenszeit mit gesunder Seele in gesundem Körper hat verleben können. Und in Wahrheit hat, wer einen Körper wie ein Kind

hat oder wie ein Knabe, der nur zu Wenigem geschickt ist, und hauptsächlich von äusseren Ursachen abhängig ist, eine Seele, die, für sich betrachtet, weder von sich, noch von Gott, noch von den Dingen etwas weiss; wer dagegen einen Körper hat, der zu Vielem geschickt ist, hat eine Seele, welche, für sich betrachtet, viel von sich, von Gott und den Dingen weiss. Wir müssen daher in diesem Leben vorzüglich darauf bedacht sein, dass der Körper der Kindheit, so weit seine Natur es gestattet und es ihm zuträglich ist, sich in einen andern verwandle, der zu Vielem geschickt ist, und der auf eine Seele sich beziehe, welche ihrer und Gottes und der Dinge am meisten bewusst ist; und zwar so, dass Alles, was zu ihrer Erinnerung oder ihrem bildlichen Vorstellen gehört, im Vergleich zu ihrer Erkenntniss, kaum von Erheblichkeit ist, wie ich bereits V. L. 38. E. gesagt habe. [39])

L. 40. *Je mehr Vollkommenheit ein Ding besitzt, um so mehr handelt es, und um so weniger leidet es, und umgekehrt, je mehr es handelt, desto vollkommener ist es.*

B. Je vollkommener ein Gegenstand ist, desto mehr Realität hat er (II. A. 6), und folglich handelt er um so mehr und leidet um so weniger (III L. 3. E.); dieser Beweis gilt auch in umgekehrter Ordnung, und daraus folgt umgekehrt, dass ein Ding um so vollkommener ist, je mehr es handelt.

Z. Hieraus ergiebt sich, dass der Theil der Seele, welcher sich erhält, mag er so gross sein, wie er will, besser als der übrige ist. Denn der ewige Theil der Seele ist der Verstand (V. L. 23. 29), durch den allein wir als handelnd gelten (III. L. 3); das aber, was, wie gezeigt, untergeht, ist das bildliche Vorstellen (V. L. 21), durch das allein wir leidend sind (III. L. 3. und Allg. Definition), und deshalb ist jener, mag er so gross sein, wie er will, der vollkommnere. [40])

E. Das ist es, was ich über die Seele, insofern sie ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers aufgefasst wird, habe darlegen wollen. Es ergiebt sich daraus, so wie aus I. L. 21 und Anderem, dass unsere Seele, als erkennende,

ein ewiger Zustand des Denkens ist, welcher durch einen andern ewigen Zustand des Denkens bestimmt wird; dieser wird wieder von einem andern bestimmt und so fort ohne Ende; so dass alle zugleich den ewigen und unendlichen Verstand Gottes ausmachen. [41])

L. 41. *Wenn wir auch nicht wüssten, dass unsere Seele ewig ist, so würden wir doch die Frömmigkeit und die Religion und überhaupt Alles, was sich nach der Darlegung in Th. IV. auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezieht, für das Höchste halten.*

B. Die erste und einzige Grundlage der Tugend oder der richtigen Lebensweise ist die Sorge für seinen Nutzen (IV. L. 22. Z. L. 24). Um aber das zu bestimmen, was die Vernunft für nützlich erklärt, haben wir keine Rücksicht auf die Ewigkeit der Seele genommen, die wir erst in diesem fünften Theil kennen gelernt haben. Obgleich wir also damals nicht wussten, dass die Seele ewig ist, so haben wir doch das für das Höchste geschätzt, was, wie gezeigt, sich auf die Seelenstärke und den Edelsinn bezog. Wenn wir daher jetzt diese Ewigkeit auch nicht wüssten, so würden wir doch diese Vorschriften der Vernunft für die höchsten halten.

E. Die gewöhnliche Ansicht der Menge scheint eine andere zu sein. Denn die Meisten scheinen sich nur insoweit für frei zu halten, als sie ihren Lüsten nachgehen dürfen, und sie meinen insoweit ihre Selbstständigkeit zu verlieren, als sie gehalten sind, nach den Vorschriften des göttlichen Gesetzes zu leben. Sie halten deshalb die Frömmigkeit und die Religion und Alles, was sich auf die Geistesstärke bezieht, für lästig und hoffen davon nach dem Tode frei zu werden und den Preis dieser Knechtschaft, d. h. dieser ihrer Frömmigkeit und Religion, zu empfangen.

Sie werden auch nicht bloss durch diese Hoffnung, sondern auch und vorzüglich durch die Furcht, nämlich dass sie nach dem Tode nicht mit schrecklichen Martern gestraft werden, bestimmt, dass sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes leben, so weit ihre Schwächlichkeit und ihre ohnmächtige Seele es vermag. Wohnte

nicht diese Hoffnung und diese Furcht in den Menschen, und glaubten sie, die Seele ginge mit dem Körper unter, und es stände den Elenden, mit der Last der Frömmigkeit Beladenen nicht ein längeres Leben bevor, so würden sie auf ihren eigenen Sinn zurück gehen und lieber wollen, dass Alles nach der Lust ginge, und dass sie lieber dem Glück als sich selbst unterthan wären. Solches scheint mir ebenso widersinnig, als wenn Jemand, weil er weiss, dass er durch gute Nahrungsmittel seinen Leib nicht in alle Ewigkeit erhalten kann, sich lieber mit Gift und tödtlichen Sachen sättigen wollte, oder weil er sieht, dass die Seele nicht ewig oder unsterblich ist, lieber verrückt sein und ohne Verstand leben wollte. Dieses ist so widersinnig, dass es kaum eine Erörterung verdient. [42])

L. 42. *Die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaum halten.*

B. Die Seligkeit besteht in der Liebe zu Gott (V. L. 36. E.), welche Liebe aus der dritten Art des Wissens entspringt (V. L. 32. Z.), und deshalb muss diese Liebe (III. L. 59. u. 3) auf die Seele, so weit sie handelt, bezogen werden, und so weit ist sie die Tugend selbst (IV. D. 8). Dies ist das Erste.

Ferner erkennt die Seele um so mehr, je mehr sie sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit erfreut (V. L. 32), d. h. um so grössere Macht hat sie über die Affekte (V. L. 3. Z.), und desto weniger leidet sie von Affekten, die schlecht sind (V. L. 38). Folglich hat die Seele dadurch, dass sie sich dieser göttlichen Liebe oder Seligkeit erfreut, die Macht zur Hemmung der Lüste, weil die menschliche Macht über die Affekte nur in der Erkenntniss enthalten ist. Niemand geniesst deshalb die Seligkeit, weil er die Affekte gehemmt hat, sondern umgekehrt, die Kraft, diese Affekte zu hemmen, entspringt aus der Seligkeit selbst. [43])

E. Hiermit ist das beendet, was ich rücksichtlich der Macht der Seele über die Affekte und über die Freiheit der Seele habe darlegen wollen. Hieraus erhellt, wie viel der Weise den Unwissenden überwiegt und mächtiger

als dieser ist, der nur von den Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende wird nicht allein von äusseren Ursachen auf viele Weise getrieben und erreicht nie die wahre Seelenruhe, sondern er lebt auch in Unkenntniss von sich, von Gott und von den Dingen, und so wie sein Leiden aufhört, hört auch sein Dasein auf; während dagegen der Weise, als solcher, kaum eine Erregung in seinem Geiste empfindet, sondern in der gewissermassen nothwendigen Erkenntniss seiner, Gottes und der Dinge niemals aufhört, zu sein, und immer der wahren Seelenruhe geniesst. Wenn auch der Weg, welchen ich, als dahin führend, aufgezeichnet habe, sehr schwierig erscheint, so kann er doch aufgefunden werden. Und allerdings mag er beschwerlich sein, weil er so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, dass, wenn das Heil bei der Hand wäre und ohne grosse Mühe gefunden werden könnte, dass es von Allen fast vernachlässigt würde? Indess ist alles Erhabene ebenso schwer, wie selten.[44])

Ende der Ethik.[45])

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.

Philosophische Bibliothek

oder

Sammlung

der

Hauptwerke der Philosophie

alter und neuer Zeit.

Herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen

von

J. H. v. Kirchmann.

Fünfter Band.

Erläuterungen zu Benedict von Spinoza's Ethik.

Berlin, 1869.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Erläuterungen

zu

Benedict von Spinoza's

Ethik

von

J. H. v. Kirchmann.

Berlin, 1869.

Verlag von L. Heimann.

Wilhelms-Strasse No. 91.

Das Recht der Uebersetzung wird vorbehalten.

Vorwort.

Bei jedem philosophischen Werke besteht ein Zusammenhang mit den Systemen seiner Zeit und der Vorzeit. Durch die Aufdeckung dieses Zusammenhanges wird unzweifelhaft das Verständniss desselben gefördert; allein bei grösseren, systematischen Werken tritt die Bedeutung dieses Zusammenhanges zurück. Hier ist das Verständniss vor Allem aus ihnen selbst abzuleiten, und solche Werke haben das Recht und die Macht, sich selbst zu erklären und zu ergänzen. Dies gilt vorzugsweise von der Ethik Spinoza's. Es ist deshalb schon in der Vorrede zu derselben dem Leser empfohlen worden, trotz der Schwierigkeiten des Anfangs in dem Studium des Werkes selbst auszuhalten und nicht zu schnell nach fremden Hülfsmitteln zu greifen. Deshalb schliessen sich auch die hier gegebenen Erläuterungen unmittelbar den einzelnen Definitionen und Sätzen des Werkes an, ohne eine, in das Geschichtliche und Dogmatische der damaligen Philosophie eingehende Einleitung voranzuschicken.

Das davon zum Verständniss einzelner Lehrsätze Unentbehrliche ist bei diesen bemerkt; im Uebrigen wirkt dergleichen Einleitung eher schädlich als nützlich, da sie, anstatt zu dem Werke hinzuzuführen, von demselben abführt und den Eifer des Lesers erkaltet, ehe er noch zur Sache selbst gelangt.

Da die Begriffe und die Methode in Spinoza's Ethik dem Vorstellen der Gegenwart fern liegen, so haben die Erläuterungen hier mehr als sonst in das Einzelne eingehn müssen, und es müsste aus demselben Grunde sich eine fortlaufende Kritik damit verbinden, da nur durch Gegenüberstellung entgegengesetzter Ansichten der Sinn von Spinoza's Sätzen voll dargelegt werden kann.

Eine solche Kritik kann einen dreifachen Standpunkt einnehmen. Sie kann sich formal oder immanent halten, indem sie die Prinzipien oder die Methode des Werkes

gelten lässt und nur prüft, ob die Ausführung danach folgerichtig und erschöpfend geschehen ist. Die Kritik kann aber auch eine materiale werden, wenn sie sich auf die Wahrheit dieser Prinzipien richtet und untersucht, ob die benutzten Mittel und Methoden geeignet sind, die Wahrheit zu erreichen. Die Kritik wird endlich spekulativ, wenn sie den gewöhnlichen Begriff der Wahrheit aufgiebt und diese selbst in das Werden und die Entwickelung hineinzieht. Einer solchen Kritik gilt schon jede logische Kategorie als wahr in Bezug auf die ihr vorgehenden und als unwahr in Bezug auf die ihr nachfolgenden Begriffe. Diese Auffassung überträgt sie auf die im Lauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme; sie gelten ihr nur als ein Moment in der Entwickelung der Wahrheit selbst, die ihr ein Werdendes ist.

Diese spekulative Kritik ist hier nicht geübt worden, weil nach realistischer Auffassung die Wahrheit, als die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Sein, ewig und unveränderlich ist. Das, was wird und fortschreitet, ist nicht die Wahrheit, sondern das menschliche Wissen um die Wahrheit. Deshalb kann die Wahrheit nie falsch und das Falsche nie wahr werden. Deshalb ist das, was heute die Ethik Spinoza's Falsches enthält, schon zu seiner Zeit falsch gewesen, und die Kritik kann höchstens darlegen, welche Umstände Spinoza zu diesem Falschen verleitet haben. Auch hat solches Falsche nur in so fern einen Werth für die Gegenwart, als es zeigt, auf welchem Wege die Wahrheit nicht erreicht werden kann.

Es bleibt somit nur die formale und materiale Kritik als berechtigt, und diese ist in den nachstehenden Erläuterungen geübt worden. Die formale ruht auf dem Fundamentalsatz vom Nichtsein des sich Widersprechenden, und ihr Verfahren ist deshalb weniger bestritten. Die materiale Kritik bedarf dagegen noch eines Prinzips für die Gewinnung des Seienden oder des Inhaltes. Hier gehn die Systeme weit auseinander, und ein Beweis für solche Prinzipien ist unmöglich (*E.* 69). Die materiale Kritik hat daher ihren unmittelbaren Werth nur für den, der ihre Prinzipien anerkennt; indess hat sie selbst für ihre Gegner einen mittelbaren Werth, da sie jedenfalls den Gesichtskreis erweitert.

Spinoza's Ethik hat bereits zahlreiche Beurtheilungen

gefunden. Abgesehn von frühern Schriften sind dergleichen von Jacobi, Herbart, Sigwart, Erdmann, Trendelenburg und Kuno Fischer geliefert worden, und kürzlich hat Dr. R. Avenarius eine verdienstliche Arbeit über die verschiedenen Phasen des Pantheismus innerhalb Spinoza's selbst geliefert.

Jene Beurtheilungen beruhn zum grössten Theile auf den Prinzipien des Idealismus, nur Jacobi hat das Gefühl (Glauben) und Herbart realistische Auffassungen dabei zu Grunde gelegt. Dagegen ist eine Kritik der Ethik im Sinne des reinen Realismus noch nicht vorhanden. Indem eine solche hier geboten wird, kann sie vielleicht auch für die Gegner des Realismus von Interesse sein, da kein philosophisches Werk so wie die Ethik Spinoza's geeignet ist, die Grundsätze des Realismus durch Gegenüberstellung klar zu machen.

Kein Werk lehrt so wie diese Ethik, dass das Denken für sich, trotz aller Schärfe und Konsequenz unfähig ist, das Seiende oder die Wahrheit zu erreichen. Je strenger es Spinoza versucht, desto mehr schwindet ihm der Inhalt unter den Händen; es bleibt ihm zuletzt nur ein künstliches Netz leerer Beziehungen, die dem Spiel des Denkens allerdings keinen Widerstand leisten, aber von dem Seienden keine Kunde geben.

Diese Verwechslung der Beziehungsformen des Denkens mit den aus dem Wahrgenommenen abgeleiteten Begriffen des Seienden bestand schon bei den Scholastikern und bildet das charakteristische Kennzeichen der scholastischen Philosophie. Statt das Seiende auf dem mühsamen Wege der Beobachtung zu erforschen, trieb man das Spiel mit den Beziehungsformen bis in die feinsten Subtilitäten, ohne zu bemerken, dass man damit dem Seienden um keinen Schritt näher kam.

Auch Spinoza ist noch ganz in diesem Irrthum befangen, wie der erste Theil seiner Ethik zeigt, und selbst da, wo er in den späteren Theilen die Beobachtung des Seienden zu Hilfe nimmt, werden die Ergebnisse durch jene Ueberschätzung der leeren Beziehungen getrübt und entstellt. Indem die Erläuterungen vorzugsweise diesen Punkt im Auge behalten, war es möglich, Aufschlüsse zu bieten und Irrthümer auf ihre Quelle zurückzuführen, wie dies bisher noch nicht hat geschehen können.

Um Wiederholungen und eine zu breite Darstellung zu vermeiden, ist in den Erläuterungen für wichtigere Begriffe auf die Lehre vom Wissen Bezug genommen worden, welche als Einleitung in das Studium philosophischer Werke in B. I. der Philosophischen Bibliothek vorausgeschickt worden ist.

Berlin, im Februar 1869.

v. Kirchmann.

Erklärung der Abkürzungen.

D.	bedeutet	Definition.
E.	„	Erläuterung.
A.	„	Axiom.
L.	„	Lehrsatz.
Z.	„	Zusatz.
Ln.	„	Lehnsatz.
H.	„	Heischesatz.
S.	„	Satz.
Erkl.	„	Erklärung.
B. I.	„	den ersten Band der Philosophischen Bibliothek.
(*E.* 23)	„	Seite 23 der Einleitung in das Studium philosophischer Werke im B. I. der Philosophischen Bibliothek.
(Kr. 467)	„	Seite 467 der Kritik der reinen Vernunft von Kant B. II. der Philosophischen Bibliothek.
S. 104.	„	Seite 104 dieser Erläuterungen.

Die Ziffern vor jeder Erläuterung beziehn sich auf die ihnen correspondirenden Ziffern der Ethik Spinoza's im IV. Band der Philosphischen Bibliothek.

Aesthetik I. 103 bedeutet Seite 103, Theil I. der Aesthetik auf realistischer Grundlage von J. H. v. Kirchmann. Berlin. 1868.

Philosophie des Wissens 375 bedeutet Seite 375 der Philosophie des Wissens von J. H. v. Kirchmann. Berlin. 1864.

Erster Theil.

Von Gott.

1. Die Uebersohrift. Spinoza hat sein Werk Ethik genannt; allein der Inhalt ergiebt, dass er ein besonderes Prinzip des Sittlichen neben dem Prinzip des Nutzens und der Selbsterhaltung nicht anerkennt. Spinoza's Ethik kann deshalb nicht als eine solche im gewöhnlichen Sinne gelten (*E.* 9. 95), sie ist mehr eine Philosophie der Natur und der Seele (*E.* 95). Der erste Theil: »Von Gott« enthält die Philosophie der Natur; der zweite Theil: »Von der Seele« enthält die Philosophie des Wissens (*E.* 95); der dritte Theil: »Von den Affekten« enthält die Philosophie der seienden Zustände der Seele, d. h. der Gefühle und Begehrungen (*E.* 7); der vierte Theil: »Von der menschlichen Knechtschaft« enthält die Lehre von dem Widerstreit der Gefühle und Begehren und von der Klugheit; der fünfte Theil: »Von der menschlichen Freiheit« enthält die Lehre von der Macht des Denkens über die Gefühle. Indess wird diese Eintheilung von Spinoza nicht streng innegehalten; so enthält der fünfte Theil auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Ebenso ist Spinoza durch seine geometrische Beweismethode an einer übersichtlichen Eintheilung und Folgeordnung des Inhalts gehindert. Er springt oft plötzlich von einem Gegenstande weit ab, nur um in einem Lehrsatze die Unterlagen zu dem Beweise eines späteren, der dem Gedankengange sich erst wieder anschliesst, zu gewinnen.

2. D. 1. Der Ausdruck: Ursache seiner enthält in seinem Wortsinn einen Widerspruch; denn Etwas kann

nicht zugleich Ursache und Wirkung dieser Ursache sein, d. h. es kann nicht sein vor seinem Sein, und es kann sich nicht erzeugen, ehe es existirt. Man könnte deshalb meinen, dass mit diesem Worte nur das Ursachlose, das Nicht-Erzeugte bezeichnet werden solle; allein der Ausdruck will mehr sagen als blos eine solche Verneinung. Die idealistische Philosophie hat später den Begriff der Entwickelung daraus gebildet, wo die Wirkung zwar sich von der Ursache unterscheidet, aber dabei doch mit der Ursache nur ein und dasselbe bleibt, so dass das Ding durch seine Entwickelung nur seine eigne Natur offenbart und durch diese Entwickelung nicht zu einem Anderm wird. Dieser Begriff, den erst Hegel vollständig ausgebildet hat, ist bei Spinoza nur erst im Keime vorhanden. Spinoza nimmt jedoch in der Definition, die er hier von der »Ursache seiner« giebt, diesen Gedanken noch nicht auf, sondern giebt diesem Worte hier zunächst die ganz andere Bedeutung, wonach es nur die Untrennbarkeit des Wesens von der Existenz bezeichnet. Anselm von Canterbury hatte zuerst behauptet, dass aus dem blossen Begriffe Gottes auch seine Existenz folge; Cartesius hatte diesen Satz, den man als den ontologischen Beweis Gottes bezeichnet, aufgenommen, gebilligt und zu verstärken gesucht. Von Cartesius ist dieser Satz auf Spinoza übergegangen, der ihn allgemein von jeder Substanz behauptet, indess mittelbar dann ebenfalls auf Gott beschränkt, weil nach Spinoza es keine Substanz ausser Gott giebt.

Kant hat später die Nichtigkeit dieses Beweises dargelegt; und wenn auch Hegel wieder darauf zurückgegangen ist, so erkennt die neuere Philosophie doch allgemein an, dass aus der blossen Vorstellung eines Gegenstandes in der menschlichen Seele nicht auf das Dasein desselben ausserhalb derselben geschlossen werden könne (*E.* 11). So selbstverständlich dies der Gegenwart selbst für den Gottesbegriff erscheint, so war doch zu Spinoza's Zeit die Philosophie noch zu sehr von den religiösen Vorstellungen durchzogen und getränkt, als dass die Ableitung des Seins Gottes aus seinem Begriffe der Philosophie nicht als etwas durchaus Natürliches und Zulässiges hätte gelten sollen. So ist denn auch Spinoza von der Wahrheit dieses Satzes durchdrungen und daher

erklärt es sich, dass er denselben in naiver Weise als Definition bietet, während es doch vor Allem darauf angekommen wäre, die Wahrheit dieses Satzes zu beweisen.

Spinoza spricht in D. 1 vom Wesen (*Essentia*), ohne dessen Begriff näher zu entwickeln. In II. D. 2 giebt er zwar eine Definition vom Wesen; allein sie ist durchaus formal, da sie nur die Untrennbarkeit des Wesens und der Sache aussagt, womit über die eigne Natur oder den Inhalt des Wesens kein Aufschluss gegeben ist.

Dennoch bildet der Begriff des Wesens einen der wichtigsten in der Ethik Spinoza's; ja, er ist bedeutender als der der Substanz; er zieht sich durch alle Theile der Ethik, während der der Substanz in dem 3., 4. und 5. Theile nur selten hervortritt. Dieser Begriff des Wesens ist von Spinoza aus der scholastischen Philosophie übernommen. Es wäre falsch, das Wesen als mit Begriff im heutigen Sinne identisch zu nehmen; unter Letzterem versteht man gewöhnlich eine nur vorgestellte oder eine Mehreren gemeinsame Bestimmung (*E.* 20); Spinoza unterscheidet aber die *notiones universales* und *transscendentales* sehr bestimmt von der *Essentia* und nimmt diese als ein Seiendes, was auch für eine einzelne Sache gilt, wie aus II. L. 37 und V. L. 22 erhellt. Am besten erklärt das Wesen sich aus dem von Spinoza aufgestellten Gegensatz des bildlichen Vorstellens und des Erkennens im menschlichen Denken. Das Wesen kann nicht durch jenes, sondern nur durch dieses erfasst werden; es ist deshalb eine »ewige Wahrheit«, welche zwar Existenz hat, aber dennoch ausserhalb der Zeit steht, so dass eine zeitliche Dauer, ein Anfang oder Ende von dem Wesen jedes Dinges, das in Gott als eine ewige Wahrheit ist, nicht ausgesagt werden kann. Man sehe hierüber die Vorrede zu Th. IV. Allerdings ist auch damit kein Inhalt für den Begriff des Wesens gewonnen. Näher betrachtet erklärt sich dies daraus, dass das Wesen zu den Beziehungsformen gehört (*E.* 50), welche, da sie kein Bild des Seienden sind, deshalb auch keinen Inhalt haben, vielmehr sich beliebig jedem Inhalt anfügen lassen. Es giebt deshalb auch kein Wesen ohne etwas Unwesentliches, und man wird dem Begriffe, den

Spinoza mit Wesen verbindet, am nächsten kommen, wenn man von dem einzelnen Gegenstande sein Unwesentliches entfernt, als welches Spinoza die zeitliche und von etwas Anderm verursachte Existenz desselben ansieht.

3. D. 2. Diese Definition des Endlichen und Unendlichen ist schwankend und dunkel. Die Grenze versteht man gewöhnlich nur von räumlich oder zeitlich Ausgedehntem; man sieht deshalb nicht ein, wie ein Gedanke als solcher den andern begrenzen soll; ja, wäre dies der Fall, so könnte es überhaupt keinen Gedanken des Unendlichen geben, was gegen Spinoza wäre. Spinoza kam zu dieser Auffassung dadurch, dass er die Grenze nur als Beziehung fasste, d. h. als Verneinung. Damit hängt sein Satz zusammen, dass alle Bestimmung *(determinatio)* eine Verneinung sei (*E.* 35). So aufgefasst ist nämlich ein Anderes gleicher Art nothwendig, wenn für das Erste eine Grenze entstehen soll. Allein die Grenze kann auch bejahend oder seiend aufgefasst werden, welche Auffassung gewöhnlich mit der Vorstellung des Bestimmten sich verbindet (*E.* 35). Dann ist zur Endlichkeit des Einen gar nicht das Dasein eines Andern gleicher Art nothwendig. Dies zeigt sich am deutlichsten bei den Qualitäten und Gestalten, welche mit der Grösse nichts zu thun haben. So würde das Roth endlich oder bestimmt bleiben, wenn es auch keine andere Farben daneben gäbe; eben so würde das Dreieck endlich bleiben, wenn es auch keine andere Gestalten daneben gäbe.

4. D. 3. Die Substanz hat man für den wichtigsten Begriff in der Philosophie Spinoza's erklärt. Indess macht Spinoza nur in dem ersten Theile einen häufigen Gebrauch davon, und selbst da wird dieser Begriff ebenso oft von der Ursachlichkeit verdrängt oder mit ihr vermischt. Für das Verständniss der Ethik sind die Begriffe des Handelns und der Freiheit, welche später folgen, viel wichtiger. Was die hier gegebene Definition der Substanz anlangt, so wird der Leser sagen, dass er sich bei diesem »In sich sein« nichts denken könne. Und in Wahrheit hat Spinoza durch diese Definition auch nur bestätigt, was im Band I. der Philosophischen Bibliothek

(*E.* 47) ausgeführt worden ist, dass nämlich die Substanz nicht der Begriff eines Seienden ist, sondern eine blosse Beziehung des Denkens. Nur deshalb kann man sich darunter Nichts bildlich vorstellen, und nur deshalb kann umgekehrt Alles und Jedes unter diese Vorstellung bezogen werden; man kann jede Sache in sich betrachten, aber auch auf Anderes beziehen. — Der Begriff der Substanz ähnelt dem Begriffe des Dinges mit seinen Eigenschaften und wird oft damit verwechselt. Weil man die Eigenschaften, das Rothe, das Harte, das Schwere nicht für sich allein wahrnimmt, sondern immer in Verbindung mit Anderem, so gelten diese Eigenschaften als das Unselbstständige, was einem Anderen, dem Selbstständigen, inhärirt. Dies Letztere wurde damit die Materie, der Stoff und, als Beziehung, die Substanz. Substanz bedeutet deshalb das Selbstständige, das Beharrende, das keines Anderen zu seinem Sein Bedürftige; während das Accidenz (Zustand, *Modus*) das ist, was nicht für sich bestehen kann. Wenn Spinoza weiter sagt: dass die Vorstellung der Substanz keiner anderen Vorstellung bedarf, so nimmt Spinoza dabei die Substanz als das allen Dingen Gemeinsame, ohne das sie nicht vorgestellt werden können. Die Mängel dieses Gedankens werden später dargelegt werden; hier ist nur zu erwähnen, dass diese Selbstständigkeit der Substanz mit ihrer Natur, als blosser Beziehungsform, fortwährend in Widerspruch geräth und Spinoza in grosse Schwierigkeiten verwickelt. Denn so wenig die Accidenzen ohne die Substanz bestehen können, so wenig kann es die Substanz für sich, ohne jene. Beide Begriffe sind die untrennbaren Stücke derselben Beziehungsform.

Spinoza ist nur deshalb hier dunkel und unverständlich, weil er eben die Natur der Substanz, als einer blossen Beziehungsform, verkennt, und sie zu einem Seienden gegen ihre Natur umwandeln will.

5. D. 4. Der Begriff des Attributs hat viele Angriffe gegen Spinoza veranlasst, und man hat die mannigfachsten Versuche gemacht, ihn zu rechtfertigen. Sind die Substanz und die Accidenzen nur eine Beziehungsform des Denkens, so kann allerdings kein drittes zwischen sie eingeschoben werden; so wenig wie zwischen Ursache

und Wirkung. Allein da diese Beziehungsform ihrer Natur nach leer, d. h. ohne einen seienden Inhalt ist, Spinoza sie aber doch als ein Seiendes nimmt und behauptet, so war er zu dieser unnatürlichen Aushülfe gezwungen, und die Attribute bilden bei Spinoza den seienden Inhalt, der der Substanz als solcher fehlt. Später wird die Ausdehnung und das Denken von Spinoza als dieser Inhalt eingeführt. Die hier gegebene Definition des Attributs als »Wesen der Substanz« ist ebenso dunkel wie die vorgehende, weil das Wesen ebenfalls nur eine Beziehungsform ist (*E.* 50), und weil, da man dann das Unwesentliche auf die Accidenzen beziehen muss, für das Wesen nur die Substanz übrig bleibt, mithin der Unterschied der Attribute von der Substanz selbst im Denken nicht festzuhalten ist.

6. D. 5. Spinoza bezeichnet das Correlat der Substanz in seiner Ethik nicht mit dem gebräuchlicheren Wort Accidenz, sondern mit dem Wort Modus, was hier mit Zustand übersetzt worden ist. Der Modus umfasst nicht blos die Eigenschaften, sondern auch die zeitlich wechselnden Zustände. Aus dem 4ten von Spinoza's Briefen erhellt übrigens, dass er unter Modus dasselbe wie unter Accidenz versteht.

Die hier gegebene Definition des »Zustandes« ist nur die umgekehrte der Substanz und so inhaltleer, wie diese. Dies bestätigt, dass es sich bei beiden um eine blosse Beziehungsform handelt, aber nicht um ein Seiendes; sonst hätten bejahende und seiende Bestimmungen von denselben ausgesagt werden können.

In seinem 2ten Briefe giebt Spinoza ein Beispiel und sagt: »Die Ausdehnung ist ein Attribut; sie wird für »sich vorgestellt; aber nicht ihre Bewegung. Denn diese »wird in einem andern vorgestellt und ihr Begriff ent»hält die Ausdehnung.« Dieses Beispiel zeigt, dass Spinoza Substanz und Zustand mit dem Allgemeinen und Besonderen verwechselt. Wenn auch in dem Besonderen das darin mit enthaltene Allgemeine nicht entbehrt werden kann, wie z. B. in dem Manne nicht der Mensch, so ist doch das, was das Allgemeine besondert, ein Neues, in dem Allgemeinen nicht Enthaltenes, und insofern sind beide Bestimmungen von einander unabhängig und können

sogar die Stellen wechseln; so ist Gold ein Besonderes des Gelben und Gelb ein Besonderes des Goldes. In der Beziehungsform der Substanz und ihrer Zustände sind dagegen Beide untrennbar, und Keines kann ohne das Andere gedacht werden.

7. D. 6. Spinoza giebt hier die Definition Gottes, als eine zunächst von ihm gebildete, deren Wahrheit erst später bewiesen werden soll. Diese Definition bietet für das Verständniss dieselben Schwierigkeiten, wie die vorgehenden. Der Grund ist, dass Spinoza blosse Beziehungsformen des Denkens gewaltsam in Begriffe des Seienden umwandeln will. Alles Seiende kann, auch selbst in seinem Begriffe, bildlich vorgestellt werden (*E.* 19), und selbst die Begriffe sind nur durch das in ihnen enthaltene Wahrnehmbare oder Bildliche verständlich. Indem nun Spinoza dem Leser diese bildliche Ergänzung auch bei den Beziehungen zumuthet, und dieses doch in Folge ihrer Natur unmöglich ist, so entspringt daraus die Dunkelheit und Unverständlichkeit der hier vorgetragenen Definitionen; denn auch die Definition Gottes ist, wie man leicht bemerken wird, aus lauter Beziehungen zusammengesetzt, welche kein Seiendes bezeichnen.

8. D. 7. Spinoza kennt keine Willkür, sondern nur Nothwendigkeit. Die Freiheit ist bei ihm nur eine Art der Nothwendigkeit, nämlich die, welche aus der eignen Natur des Gegenstandes folgt. So weit Jemand aus der Nothwendigkeit seiner eignen Natur handelt, handelt er nach Spinoza frei; unfrei, so weit diese Nothwendigkeit von aussen kommt. Spinoza kommt auf diesen Punkt später ausführlicher zurück. Hegel hat genau denselben Begriff der Freiheit von Spinoza übernommen.

9. D. 8. Die Ewigkeit ist bei Spinoza die zeitlose Existenz. In E. 2 zu I. L. 33 sagt Spinoza: »Da es in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach giebt.« Dieser Begriff wird nur dann fassbar, wenn man die Zeit aus irgend einem Vorgestellten ganz abtrennt und entfernt. So geschieht es z. B. in den Lehrsätzen und Begriffen der meisten Wissenschaften; z. B. in der Logik, Geometrie, Moral u. s. w. Die Lehrsätze dieser Wissenschaften enthalten keine Zeitbestim-

mung in sich und gelten deshalb als ewige Wahrheiten. Die Scholastiker und Spinoza geben diesen ewigen Wahrheiten eine besondere Existenz, und damit erreichen sie den Begriff einer Existenz ausserhalb der Zeit, oder einer Ewigkeit ohne Zeitablauf. Dieser Begriff ist bei Spinoza sehr wichtig; denn diese ewigen, zeitlosen Wahrheiten oder Gesetze bilden nach Spinoza die Substanz Gottes, während alles zeitliche Bestehn und Vergehn und alles Einzelne und Endliche zu Gottes Zuständen gehört.

Indess beruht diese zeitlose Ewigkeit doch nur auf einem Abtrennen der Zeit innerhalb des Denkens; dass auch im Sein eine solche Abtrennung ausführbar sei oder bestehe, ist damit nicht im Mindesten bewiesen (*E.* 19). Die Begriffe des Seienden bestehen nicht ausserhalb der einzelnen Dinge, sondern innerhalb derselben; sie existiren also in eben so viel Exemplaren als diese, und dasselbe gilt von den seienden Verbindungen der Begriffe oder von den Gesetzen. Deshalb ist ein solches Bestehen der Begriffe und Gesetze des Seienden, als ewiger Wahrheiten in der Form der Substanz, gegenüber den einzelnen Dingen, als Zuständen jener, im Sein nicht vorhanden, und deshalb besteht eine Ewigkeit ohne Zeitablauf nur im trennenden Denken, nicht aber im Sein; sie ist ein *ens imaginarium* in Spinoza's Sprache, für dessen Wirklichkeit aller Anhalt fehlt.

10. A. 1. Die vorstehend von Spinoza aufgestellten acht Definitionen sind als solche zu nehmen, welche Spinoza zunächst willkürlich aufgestellt hat, und bei denen er den Beweis des Daseins von Gegenständen, welche ihnen entsprechen, sich noch vorbehält.

Es folgen nun die Axiome und die Lehrsätze. Beide unterscheiden sich von den Definitionen dadurch, dass sie die Wahrheit oder das Sein des von ihnen Ausgesagten behaupten, was in den Definitionen dahin gestellt bleibt. Bei den Axiomen wird diese Wahrheit als selbstverständlich oder unbeweisbar angenommen; wenn dagegen ein Satz sich nicht von selbst versteht, so bildet er einen Lehrsatz, der daher für seine Wahrheit eines Beweises bedarf.

Alle besonderen Wissenschaften müssen von Axiomen ausgehen (*E.* 92); und Spinoza hat diese Methode, ins-

besondere in Nachahmung der Geometrie, hier aufgenommen; allein er verkennt dabei den Unterschied der Philosophie von den besonderen Wissenschaften. Während letztere zu solchen Annahmen und Voraussetzungen wohl berechtigt sind, ist die Philosophie, als die höchste und allgemeinste Wissenschaft, dazu nicht berechtigt; sie muss sich auf die letzten Fundamentsätze beschränken und darf von da aus nur in Lehrsätzen mit Beweisen weitergehen. Indem Spinoza dies verabsäumt, steht seine Philosophie nicht höher als jede Erfahrungswissenschaft und hat an seinen, aus der Erfahrung aufgerafften Axiomen eine höchst unsichere und anfechtbare Unterlage.

11. A. 1 und 2. Die Axiome 1 und 2 wiederholen nur die vorher gegebenen Definitionen der Substanz und der Zustände, und da sie sich nicht in seienden Bestimmungen, sondern in Beziehungen bewegt haben, so bieten auch diese zwei Axiome nur Tautologien. Jede Beziehung hat allemal zwei Begriffe (z. B. Wesen und Unwesentlich, Ursache und Wirkung, Substanz und Accidenz); da die Beziehungen nun an sich ohne Inhalt sind und für jedes Seiende angewendet werden können, so erhellt, dass man von jedem Gegenstande sagen kann, er muss, als Beziehung genommen, entweder das eine oder das andere sein, z. B. entweder Ursache oder Wirkung, entweder gleich oder ungleich, entweder Substanz oder Zustand. Allein da diese Beziehungen für sich ohne Inhalt sind, so erhellt auch, dass dergleichen Sätze in der Erkenntniss der Dinge, die auf den Inhalt geht, nicht im Mindesten weiter führen. Ebendasselbe gilt von dem pomphaften Satze der späteren Wolff'schen Philosophie, dass von zwei contradictorisch einander entgegengesetzten Prädikaten jeder Sache eines von beiden zukommen müsse. Auch dieser Satz ist, wie diese beiden Axiomen des Spinoza, nur ein Spiel mit Beziehungsformen, und nur wenn man, wie Spinoza, diese Beziehungsformen mit den Begriffen des Seienden verwechselt, kann man meinen, damit in der Erkenntniss der Dinge vorzuschreiten.

12. A. 3. Ganz dasselbe gilt für dies dritte Axiom. Ursache und Wirkung sind untrennbar; aber sie sind

eine blosse Beziehungsform im Denken, welche von dem Sein der Dinge nichts aussagt (*E.* 41).

13. A. 4. Dieses Axiom geht viel weiter als Axiom 3. Es bildet ein Hauptfundament zu den spätern Beweisen Spinoza's. Nach Spinoza kennt man die Wirkung, wenn man die Ursache kennt, und umgekehrt ist die Kenntniss der Wirkung ohne Kenntniss ihrer Ursache unmöglich. Soll dies nicht eine leere Tautologie mit A. 3 sein, so muss dieses A. 4 von den einzelnen Gegenständen gelten; man müsste also danach, wenn man die Wärme an sich kennte, auch alle Wirkungen derselben kennen. In diesem Sinne ist aber A. 4 entschieden unwahr. Die Wirkungen der einzelnen Dinge können nur durch Beobachtung festgestellt werden, und es kann ein Gegenstand für sich, in seinem seienden Inhalte, nach seinen Bestandtheilen und Eigenschaften genau gekannt sein, ohne dass man im Mindesten deshalb weiss, welche Wirkungen sich mit ihm verbinden. Es ist gerade die Aufgabe der Naturwissenschaft, diese unbekannten Wirkungen der bekannten Ursachen zu entdecken, während, wenn der Satz Spinoza's richtig wäre, diese Wirkungen schon aus der Ursache allein logisch abgeleitet werden könnten.

Spinoza nimmt zur Rechtfertigung seiner Ansicht eine Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung an (I. L. 3). In seinem 4ten Briefe sagt er: »Wenn in der »Wirkung nichts Gemeinsames mit der Ursache wäre, so »würde die Wirkung Alles, was sie hat, von Nichts »haben.« Also ist nach Spinoza die Wirkung, so weit sie Wirkung ist, mit der Ursache identisch; ein Satz, den auch Hegel von Spinoza übernommen hat. Es erhellt indess, dass mit dieser Identität beider ihr Unterschied und somit die ganze Beziehungsform verschwindet. Ursache und Wirkung müsssen deshalb verschieden sein, und eben deshalb ist das Werden der Wirkung, wie Spinoza richtig bemerkt, als seiender Vorgang, ein Werden aus Nichts, und das Werden der Wirkung aus der von ihr verschiedenen Ursache ist eben nur ein Zusatz des Denkens, d. h. eine blosse Beziehung (*E.* 40). Weil Spinoza dieses Werden aus Etwas für einen seienden Vorgang nahm, und dieser Vorgang ihm bei dem Unterschied der Ursache von der Wirkung widersprechend

erschien, war er genöthigt, ein Gemeinsames *(Commune)* zwischen beiden anzunehmen, was Spinoza nicht näher bezeichnet, was aber nur ein Identisches sein kann. Nur dadurch wurde es Spinoza möglich, zu behaupten, dass die Kenntniss der Wirkung von der Kenntniss der Ursache abhänge, und dass in jener diese enthalten sei. Haben beide ein Gemeinsames (Identisches im Inhalte), so würde sich dies allerdings von selbst verstehen.

Diese falsche Auffassung wird dadurch bei Spinoza befestigt, dass er Ursache und Wirkung fortwährend mit Erkenntnissgrund und Folge gleich stellt, ja, verwechselt (*E.* 46). Die Conclusion beim Schluss enthält allerdings nur eine Wiederholung des Obersatzes für einen besonderen Fall, und die Folge und der Beweis ruhen da auf der Identität. Allein das Seiende ist, wenn es als Wirkung gefasst wird, niemals identisch mit seiner Ursache. Die Lehrsätze in der Geometrie sind alles nur Folgen, aber nicht Wirkungen der vorgehenden Lehrsätze; denn sie wiederholen einfach diese Sätze für besondere Fälle und Gestalten, bei denen die Hülfsconstruktionen der Beweise darlegen, dass die früheren Gestalten in den späteren enthalten sind, und deshalb das von jenen Bewiesene auch von diesen gelten muss (*E.* 79). Indem Spinoza diese Identität in der Geometrie als Ursachlichkeit auffasst, kommt es, dass er zwischen Ursache und Wirkung dieselbe Gemeinsamkeit oder Identität behauptet, wie sie zwischen Grund und Folge besteht. Dieser fundamentale Irrthum zieht sich durch alle seine Beweise und genügt allein, ihre Gültigkeit zu erschüttern. Es ist ein Grundgedanke Spinoza's, die Welt mit ihren endlosen Dingen nur als eine logische Folge aus dem Wesen Gottes zu behandeln, welches Wesen er deshalb mit einer Definition vergleicht, aus der die einzelnen Dinge, ähnlich wie Lehrsätze, sich ableiten.

14. A. 5. Dieses Axiom wird durch die vorstehende Erläuterung verständlich werden, so weit es bei der Unklarheit der hier von Spinoza benutzten Begriffe möglich ist. Man kann einen Begriff und seinen Gegenstand in Theile, Eigenschaften oder Elemente zerlegen, und was dann von diesen Trennstücken an sich gilt, gilt von ihnen auch in ihrer Verbindung mit Anderem. So gelten die

Lehrsätze des Dreieckes auch im Kreise, so weit im Kreise Dreiecke wieder auftreten. Insofern mag man bei der Definition eines Gegenstandes sagen, die Vorstellungen des Gegenstandes schliessen die Vorstellung seiner Merkmale oder einzelner Bestimmungen ein. Allein Spinoza dehnt diesen Satz auf die Ursachen und Wirkungen aus; hier ist er entschieden falsch; die Vorstellung der gefühlten Wärme schliesst z. B. nicht die Vorstellung der vergrösserten räumlichen Ausdehnung des Warmen ein; hier ist keine Gemeinsamkeit oder Identität; die Verbindung beider im Sein kann nur durch Wahrnehmung festgestellt werden. Dennoch benutzt Spinoza später die fehlende Gemeinsamkeit zwischen verschiedenen Dingen zum Beweise, dass das eine nicht die Ursache des anderen sein könne. Ueberhaupt ist das Erkennen des einen durch ein anderes ein falscher Begriff. Jedes Seiende kann nur durch sich selbst erkannt werden; nur wenn Vorstellungen identisch sind, und nur so weit sie identisch sind, kann, wie bei dem logischen Schlusse, das eine zur Erkenntniss des anderen benutzt werden.

15. A. 6. Dieses Axiom ist kein Axiom, sondern die alte Definition der Wahrheit. Da indess nach Spinoza zwischen dem Gedanken und den Körpern gar keine Gemeinschaft und kein Einfluss besteht, so gilt diese Definition der Wahrheit dem Spinoza nur als eine äusserliche, und es wird später in der zureichenden (adäquaten) Vorstellung ein ganz anderer Begriff der Wahrheit auftreten (II. D. 4).

16. A. 7. Dieses Axiom ist nur die Wiederholung der D. 1 in verneinender Form, und hat der ontologische Beweis keine Wahrheit, so hat auch dieses Axiom keine Wahrheit. Es ist dieser Schluss vom Wissen auf das Sein bei Spinoza um so auffallender, als beide auf den verschiedenen Attributen des Denkens und der Ausdehnung beruhen und diese Attribute nach Spinoza in gar keinem Einflusse auf einander stehen. Spinoza konnte nur dadurch zu diesen Sätzen gelangen, dass bei ihm das Sein in seiner wahren, auf der Wahrnehmung beruhenden Bedeutung (*E.* 66) fehlt. Bei Spinoza gilt das Sein

ebenso von dem Gedanken wie von dem Körperlichen. Beides sind Attribute, die ein Sein enthalten. Ist dies der Fall, so hätte dies consequent festgehalten werden sollen, und es hätte das Sein nicht wieder von dem Denken abgesondert werden sollen, und Vorgänge und Zustände innerhalb des Denkens hätten nicht als Beweise für das Sein derselben von Spinoza benutzt werden dürfen. Diese Unklarheit und Verworrenheit in dem Begriffe des Seins zieht sich durch das ganze System und ist von hier auch in die Philosophie Hegel's übergegangen.

17. L. 1. Mit L. 1 beginnen die Lehrsätze, welche sich nicht von selbst verstehen und deshalb von Spinoza mit Beweisen versehen werden. Das Vor (*prior*) in L. 1 ist zweideutig; es kann ein Vor der Zeit nach oder dem Grunde nach bedeuten. In der Geometrie gehen die früheren Lehrsätze den spätern vor, im Sinne der Gründe, aber nicht der Zeit. Was Spinoza hier meint, bleibt ungewiss. Aus dem Beweise, der sich blos auf die D. 3 und 5 stützt, scheint zu folgen, dass Spinoza kein zeitliches Vor meint, sondern nur das Vor, welches der Substanz vermöge ihrer Selbstständigkeit gegenüber dem Accidenz zukommt. Allein dann enthielte dieser L. 1 durchaus nichts Neues; das Vor wäre dann identisch mit dem In sich, und doch wird von diesem Vor in I. L. 5 ein höchst wichtiger Gebrauch gemacht. Diese Unklarheit ist die Folge der bereits gerügten Vermischung der Begriffe des Seienden mit den Beziehungsformen. Wäre die Substanz ein Seiendes, so liesse es sich rechtfertigen, dass man sie von ihren Zuständen trennte, diesen voranstellte und unabhängig von ihnen machte; allein in Wahrheit ist die Substanz nur Beziehung und deshalb so wenig von ihren Accidenzen trennbar, wie die Ursache von ihrer Wirkung.

18. L. 2. In diesem L. 2 kehrt die Zweideutigkeit des Wortes Gemein *(commune)* wieder. Man kann Spinoza entgegenhalten, dass er sich in diesem L. selbst widerspreche; denn indem die verschiedenen Attribute doch sämmtlich Attribute sind, haben sie eben damit ein Gemeinsames, so wie zwei Menschen in dem Begriffe des

Menschen ihr Gemeinsames haben, was zugleich ein Seiendes ist (*E.* 18). Spinoza ist jedoch in dieser Beziehung durchaus Nominalist; er erkennt kein Sein solcher universalen Begriffe an; sie sind für ihn als *Notiones transscendentales* und *universales* nur Erdichtungen des bildlichen Vorstellens ohne Wahrheit und Sein, wie er in II. L. 40 E. 1 näher ausführt. Dagegen hat das mehreren Gegenständen Gemeinsame (*Commune*) bei Spinoza Wirklichkeit und bildet die Essentia der Dinge. Dieses Gemeinsame ist für Spinoza deshalb mehr als ein blos Begrifflich-Gleiches; es hat vielmehr die Natur eines Theiles oder Elementes oder einer Eigenschaft (*E.* 13. 14), und so kann Spinoza den L. 2 festhalten, wonach verschiedene Attribute nichts unter sich gemein haben. Indess bleibt dieser, für die Philosophie des Sp. überaus wichtige Begriff des Gemeinsamen dennoch dunkel; eine Folge davon, dass Sp. die Natur und die Besonderungen des Denkens nur sehr oberflächlich untersucht hat; das Nähere folgt zu II. L. 40.

19. L. 3. Dieser Lehrsatz ist nur die Wiederholung der A. 4 und 5. Er enthält nichts Neues; dennoch tritt das Unwahre desselben erst in dieser Fassung deutlich hervor, wenn nicht die Begriffe von Ursache und Wirkung in einem Sinne genommen werden, der von dem gewöhnlichen völlig abweicht und den Sp. selbst nicht festhalten kann.

20. L. 4. Auch dieser Lehrsatz wiederholt nur die in dem Beweise angezogenen Definitionen und Axiome. Sonderbar ist dabei das Einschiebsel: »ausser der Erkenntniss« (*extra intellectum*). Wenn die Substanzen und Zustände Alles umfassen, so muss auch die Erkenntniss oder der Verstand des Menschen zu einem von beiden gehören; es ist dies auch nach Sp's. späteren Ausführungen der Fall, und man sieht deshalb nicht, wie hier die Erkenntniss ausserhalb der Substanzen und Zustände gestellt werden kann.

21. L. 5. Erst in diesem L. 5 tritt ein Neues auf, was die bisherigen D. und A. nicht enthalten. In diesem Lehrsatz wird die Mehrheit der Substanzen gleichen Attributs geläugnet. Dies scheint auf den ersten Blick sehr

sonderbar und wird nur verständlich, wenn man bedenkt, dass Sp. das Vereinzeltsein nach Ort und Zeit zu den Zuständen der Substanz rechnet. Ist dies der Fall, so müssen allerdings alle Körper nach Beiseitelassung ihrer Zustände in eine unterschiedslose Substanz des Ausgedehnten zusammen fallen, und Aehnliches muss dann für die einzelnen Menschenseelen, als denkenden Wesen, gelten. Nun lässt sich wohl eine solche Abtrennung des Ortes und der Zeit an jedem Seienden im Denken ausführen, und darauf beruht auch die Einheit des Begriffes gegenüber der Vielheit seiner Exemplare. Allein was im Denken ausführbar ist, ist es noch nicht im Sein (*E.* 13); deshalb findet im Sein ein solches Zusammensinken des Einzelnen in eine Substanz nicht statt; die Abtrennung des Ortes und der Zeit ist hier unmöglich, und deshalb wird aus den Vielen auch nie die eine Substanz.

Alle späteren Systeme haben deshalb diese von Sp. gesetzte Einheit der Substanz wieder verlassen. Leibnitz machte jede Monade zu einer Substanz; aber da er Raum und Zeit nur als Verhältnisse (Beziehungen) nahm, so konnte er sie nicht mehr durch die Verschiedenheit des Ortes und der Zeit unterscheiden (*principium indiscernibilium*) und er musste deshalb den Unterschied der Monaden in ihre Vorstellungen legen. Kant hielt auch die Vielheit der Substanzen fest; da ihm aber Raum und Zeit nur Formen der menschlichen Sinnlichkeit waren, so verschwand auch bei ihm die Möglichkeit, die Dinge an sich zu unterscheiden, und er war genöthigt, alle Unterschiede des Wahrgenommenen nur als Erscheinung zu nehmen. Dasselbe that Schopenhauer; die Vielheit der Seelen gegenüber dem einen Willen gehört bei ihm zur Erscheinung, d. h. zu dem Nicht-Seienden.

Sp. konnte diese Wendung nicht nehmen; weil die Accidenzen oder Zustände bei ihm ein Seiendes und Wirkliches, wie die Attribute und Substanzen sind, so blieb ihm nur übrig, die Vielheit zu den Zuständen zu rechnen. Hegel hält auch an der Einheit der Idee fest; allein er findet das Sein derselben in den vielen mangelhaften Exemplaren, welche erst in ihrer Gesammtheit die Idee darstellen; die Einheit der Idee im Sein geht dadurch verloren. Für Sp. war diese Einheit der Substanz das Höchste, und deshalb schiebt er die Vielheit in die

Zustände derselben. Sp. thut so dem Sein Gewalt an, während Hegel dem Denken Gewalt anthut.

Was nun den Beweis anlangt, den Sp. für diesen Lehrsatz beibringt, so liegt seine Kraft in dem Vor (*prior*) des L. 1, und der Beweis gelingt nur scheinbar durch die Zweideutigkeit dieses Vor. Bezeichnet es nur das Vor der Ursache oder der Substanz dem Werthe nach, so kann man dieses Vor zugeben; aber ein solches Vor bleibt untrennbar von seinem Nach (der Wirkung, dem Zustande), und kann deshalb zu dem Beweise des L. 5 nicht benutzt werden. Nur wenn man das Vor als ein zeitliches Vor nimmt, kann man die Zustände bei Seite lassen; nur dann kann die Substanz sein ohne ihre Zustände, nur dann ist der Beweis richtig. Dieses zeitliche Vor ist aber in L. 1 nicht bewiesen und nach der Natur aller Beziehungsformen überhaupt bei ihnen unmöglich; deshalb fällt auch der hier gegebene Beweis.

22. L. 6. Der Inhalt des Beweises dieses L. 6 liegt in den Definitionen der Ursache und des Gemeinsamen in A. 4 und 5. Nach Sp. haben Ursache und Wirkung ein Gemeinsames; wo ein solches fehlt, ist deshalb eine Ursachlichkeit nicht möglich. Diesen Grund benutzt Sp. in beiden von ihm gegebenen Beweisen; sie sind deshalb nicht unterschieden, wie Sp. meint.

Das Irrthümliche dieser Auffassung ist oben in No. 13 und 18 dargelegt.

23. L. 7. Man kann Sp. zugeben, dass die Substanz nicht hervorgebracht werden kann; dann folgt doch nicht, dass sie existiren muss; es bleibt das dritte, dass sie nicht existirt, weil sie eben nicht hervorgebracht werden kann. Man sieht also, dass in dem Beweise schon die Existenz vorausgesetzt ist, die erst bewiesen werden soll. Aber freilich war für Sp. die Substanz ein so Gewisses und Klares, dass ihre Existenz sich ihm von selbst verstand und er deren Erschleichung in diesem Beweise nicht bemerkte.

24. L. 8. Hier benutzt Sp. den in D. 2 gegebenen Begriff des Endlichen und Unendlichen zum Beweis der Unendlichkeit der Substanz. Dieser Beweis ist logisch richtig; sein Mangel liegt nur in der Unwahrheit jener

Definition, die dabei als Prämisse benutzt wird. Wird die Grenze blos als Beziehung (Nicht dieses) genommen, so ist ein Zweites gleicher Natur zur Grenze und Endlichkeit nothwendig, und der Beweis Sp's. ist richtig. Aber die Grenze oder Bestimmtheit ist auch ein Seiendes, wie in No. 3 dargelegt worden; insoweit ist die Endlichkeit nicht durch ein Zweites gleicher Natur bedingt und der Beweis falsch. Da es sich hier nun um das Sein der Substanz handelt, so ist es unzulässig, die Beziehungsformen des Denkens zu dem Beweise zu benutzen.

In E. 1 wird das Unendliche als das Bejahende erklärt und das Endliche nur als die theilweise Verneinung jenes anerkannt. Es ist dies ein Hauptsatz der Philosophie Sp's. Diese Ansicht herrscht schon bei Plato; Sp. hat sie aus der scholastischen Philosophie übernommen und Hegel hat sie weiter zu entwickeln gesucht. Es hängt diese Auffassung des Unendlichen mit der Verwechslung der Beziehungsformen zusammen. Indem man deren Natur verkannte und sie als ein Seiendes nahm, war es leicht, das Unendliche als das wahrhaft oder allein Seiende zu behaupten. In Wahrheit ist aber alles wahrgenommene und alles vorgestellte Sein ein bestimmtes und somit ein Endliches; weder das Unendliche der Quantität noch der Qualität kann wahrgenommen oder auch nur seiend vorgestellt werden, wie in der Einleitung (*E.* 35) näher auseinandergesetzt worden ist. Das Unendliche ist deshalb nur Beziehung, d. h. Verneinung der Bestimmtheit, welche das Ursprüngliche ist. Bei der Grösse wird das Unendliche damit ein Grosses ohne Ende und bei der Qualität ein Seiendes mit allen Qualitäten, d. h. ohne irgend eine bestimmte Qualität. Da nun das Grössere und das Qualitätenreichere dem gewöhnlichen Vorstellen leicht als das Höhere und Bessere gilt, so war es natürlich, dass man dieses Unendliche über das Endliche im Werthe stellte; insbesondere war es das Ewige, das Unveränderliche, das Alle-Realität-in-sich-Befassende, das Unbedingte, was sich nun als das Höchste darstellte und damit zur Aufgabe der Philosophie wurde. In der Verblendung über den Werth dieses Absoluten übersah man, dass es für das menschliche Wissen nur aus Negationen entsprungen war, und dass sein Dasein daher weder bejahend vorgestellt, noch für seine Wahr-

heit irgend eine Gewähr beigebracht werden kann. Die Religion kam diesem Spiel mit dem Absoluten unterstützend zu Hülfe, und so wurde das Absolute, oder Unendliche, oder die Substanz oder die Idee das Ziel und der wichtigste Gegenstand der meisten philosophischen Systeme. Erst Kant bemerkte das Bedenkliche dieses Begriffes; indem er ausführt, dass die Kategorien ohne einen sinnlichen Stoff zu keiner Erkenntniss hinreichen, hat er damit die Ahnung, dass diese Kategorien nur Beziehungsformen des Denkens sind, und dass das Seiende nicht durch das Denken, sondern nur durch das Wahrnehmen der Seele zugeführt werden kann. Kant fehlte nur in der Begründung dieses Satzes, und die Aufgabe der Philosophie ist nicht, wie bei Hegel geschieht, zu Spinoza zurückzukehren, sondern den Gedanken Kant's bis zu seiner vollen Reinheit und Wahrheit fortzubilden. So lange die Philosophie mit dem Unendlichen beginnt oder diesem nachjagt, so lange verwandelt sie das Seiende in blosse Beziehungsformen des Denkens, und so lange spinnt sie sich in ein Netz leerer Gedankenfäden ein, wo sich vielleicht behaglich wohnen lässt, aber was dem Inwohner den Blick in die seiende Welt versperrt.

Hiernach ist also vielmehr das Umgekehrte von der Erläuterung zu L. 8 die Wahrheit. Das Unendliche ist nur im Denken und auch da nur als Verneinung. Das Bestimmte, das Endliche ist das Seiende, das Bejahende und das Erste; nur wenn die Bestimmtheit, die Grenze in ihm verneint wird, kann die Vorstellung des Unendlichen im Denken sich entwickeln. Deshalb wird auch das Unendliche in allen Sprachen nur durch verneinende Worte bezeichnet; selbst das Absolute hat in dem *absolvere*, ablösen, loslösen von der Bedingung, das Nicht in sich.

25. E. 2 zu L. 8. In dieser Erläuterung sucht zwar Sp. den L. 7 näher zu begründen, indess bleibt es im Grunde bei den vorgehenden Definitionen und Ausführungen, nur in andern Wendungen. Alles dreht sich darum, dass, weil mit dem Begriffe der Substanz die Existenz als untrennbar verbunden gedacht werde, deshalb dieses vorgestellte Sein auch Wirklichkeit haben müsse. Diese Meinung hat die Philosophie Jahrhunderte lang beherrscht, bis Kant den Irrthum aufzeigte.

In dem zweiten Theile der Erläuterung wird anerkannt, dass aus der Definition (Vorstellung) einer Sache die Anzahl ihrer daseienden Exemplare nicht folgt; dass mithin für diese Anzahl eine besondere Ursache vorhanden sein müsse. Man erwartet nun, dass Sp. zeigen werde, dass aber bei der Substanz das Dasein aus der Definition allein folge. Statt dessen dreht Sp. den Beweis um, indem er sagt: »Da es aber zur Natur der Substanz gehört, zu »existiren, so muss ihre Definition die Existenz ein»schliessen, und folglich kann man aus ihrer Definition »die Existenz folgern.« Dies ist ein Schluss im Cirkel, so offenbar, dass man staunt, wie dem Sp. dies entgehen konnte.

26. L. 9. In diesem Lehrsatz tritt der Begriff der Realität zum ersten Male auf; er spielt bei Sp., wie in der scholastischen Philosophie, eine wichtige Rolle. Dennoch giebt Sp. keine Definition davon. Er sagt nur: »Realität oder Sein.» Allein das reine Sein hat keine Grade, keine Unterschiede; es ist überall Ein- und Dasselbe (*E.* 66). Es muss deshalb unter Realität der Inhalt des Seienden (die Qualitäten) verstanden werden, aber nicht der Inhalt der Zustände, sondern nur der Inhalt der Attribute. Die Attribute ersetzen, wie früher unter No. 5 erwähnt ist, den Inhalt, der in der Substanz als solcher fehlt; sie geben damit der Substanz gleichsam die Realität. In den Zuständen wird diese Realität nicht vermehrt; so vermehrt eine grössere Zahl der Menschen nicht die Realität der Attribute, aus denen diese Menschen bestehen; so vermehren die Besonderungen des Denkens, wie das Vorstellen, die Erinnerung, die Phantasie, das Wollen u. s. w., nicht die Realität des Attributs des Denkens; dagegen vermehrt sich die Realität einer Substanz, wenn sie zu dem Attribute der Ausdehnung noch das Attribut des Denkens erhält. In diesem Sinne ist der L. 9 zu nehmen. Wenn D. 4 als Beweis desselben angeführt ist, so ist dies eine Täuschung; denn in dieser D. ist von Realität keine Rede.

27. L. 10 B. E. Auch der L. 10 dreht sich in leeren Beziehungen, und sein Beweis ist ungenügend. Weil die Attribute das Wesen der Substanz sind, so

muss das »in sich« und »durch sich«, was von der Substanz gilt, nach Sp. auch von den Attributen gelten. Allein bei einer Mehrheit der Attribute ist dieser Schluss zweifelhaft und logisch unzureichend.

Wichtiger ist das in der Erläuterung berührte Bedenken. Man kann Sp. zugeben, dass eine Substanz mehrere Attribute haben könne, allein es entstehen die Fragen: 1) Was bildet in solchem Falle das Band dieser Attribute, wodurch sie nur eine Substanz sind? 2) Wie kann man dann diese Attribute von den Zuständen unterscheiden? Auf beide Fragen fehlt bei Sp. die Antwort. Für die Zustände (*Modi*) folgt daraus, dass sie der einen Substanz inhäriren, ihre Einheit; gilt dieses Inhäriren auch für die Attribute, so werden sie allerdings dadurch eine Einheit, aber sie sinken dann durch dieses Inhäriren zu blossen Modis herab; will man aber dieses Inhäriren bei den Attributen nicht gelten lassen, so fehlt für sie das einende Band, und man sieht nicht ein, weshalb sie nur eine Substanz bilden. Aus diesem Dilemma kann Sp. nicht dadurch herauskommen, dass er diese Attribute für das Wesen der Substanz erklärt, denn dies berührt die Frage nach der Einheit nicht. Wesen ist selbst eine Beziehung, so leer wie jede andere; jedes Ding, jede Eigenschaft kann wesentlich oder unwesentlich sein, je nach dem Andern, auf das es bezogen wird (*E.* 50).

28. L. 11 B. Da Sp. in L. 7 bereits die Existenz jeder Substanz bewiesen hat, so konnte es bei Lehrsatz 11 nur darauf ankommen, zu beweisen, dass auch eine Verbindung unendlich vieler Attribute zu einer Substanz, wie sie in Gottes Definition von Sp. gesetzt ist, existirt. Das Existiren der Substanzen mit verschiedenen Attributen kann man Sp. zugeben; allein weshalb sollen alle diese Attribute in eine Substanz zusammenfliessen und nur als eine Substanz existiren? Dies hatte Sp. hier zu beweisen. Allein gerade diesen Beweis bleibt Sp. schuldig; er stützt den Lehrsatz 11 nur auf L. 7; aber dieser beweist nur das Sein der Substanzen überhaupt, aber nicht das Sein einer Substanz mit allen Attributen. Dieser Mangel erklärt sich nur historisch. Das Dasein Gottes war bei Juden und Christen im 17. Jahrhundert noch so unerschüttert, dass man glauben konnte, es sei von dem

Begriffe untrennbar. Man konnte sich Gott nur als existirend denken. Bei Sp. ist dieser Satz, wie der Satz des Widerspruchs, ein Fundamentalsatz des Denkens, an dessen Wahrheit gar nicht gezweifelt werden kann. Deshalb bemerkt Sp. die Lücken in seinen Beweisen nicht. Jedem frommen Christen begegnet dasselbe noch heute; der religiöse Glaube, welcher auf der Autorität und den Gefühlen ruht, kann vermöge der in ihm enthaltenen Gewissheit leicht verleiten, diese Gewissheit oder persönliche Ueberzeugung mit der Wahrheit zu verwechseln, die doch nur aus den Fundamentalsätzen des Erkennens hervorgehen kann (*E.* 65).

29. B. 2 zu L. 11. Dieser zweite Beweis für das Dasein Gottes beruht darauf, dass auch jedes Nichtdasein seine Ursache haben müsse; da nun eine Ursache für das Nichtdasein Gottes unmöglich sei, so bleibe nur sein Dasein übrig. Das Nichts wird hier wie ein Etwas oder Seiendes behandelt; deshalb wird es ohne Ursache nicht zugelassen. Es ist dies der höchste Grad von Verkennung der Beziehungsformen und ein warnendes Beispiel, bis wohin deren Verwechslung mit dem Seienden führen kann. Im Nicht-sein liegt von selbst die fehlende Existenz, und es ist mithin verrückt, noch eine Ursache dafür zu verlangen. Uebrigens bleibt der Kern dieses indirekten Beweises derselbe, wie beim direkten Beweise; der Widerspruch, der als Widerlegung der Gegner dienen soll, entsteht erst, wenn mit der Substanz die Existenz als verbunden angenommen wird; allein dies ist gerade das zu beweisende Thema.

30. B. 3 E. zu L. 11. Dieser dritte Beweis enthält den ontologischen Beweis Anselm's. Die wirkliche Existenz gilt dabei als eine höhere Vollkommenheit gegenüber der blos vorgestellten Existenz; Sp. nennt jenes Vermögen, dieses Unvermögen. Ein höchst vollkommenes (unendliches) Wesen muss deshalb nach diesem Beweise auch das wirkliche Existiren an sich haben, da dies zur höchsten Vollkommenheit gehört. Die Sophistik dieses Satzes liegt darin, dass das wirkliche Sein als ein blosses Mehr des vorgestellten Seins behandelt wird, während Beides der Art nach völlig ver-

schieden und gar nicht vergleichbar ist. Jede noch so grosse Vollkommenheit im Sein kann auch in das Vorstellen aufgenommen werden; der Inhalt ist immer in beiden gleich vollkommen. Das, was sie unterscheidet, ist die Form des Seins und des Wissens, in welche dieser Inhalt gefasst ist. Von diesen Formen ist die eine kein Mehr oder Weniger der andern, sondern sie sind reine Gegensätze und nur unterschieden. Selbst die höchste Steigerung des Inhaltes ändert nicht die Natur der Wissensform, in der er vorgestellt wird, und gestattet keinen Sshluss auf das Dasein dieses Inhaltes.

31. L. 12. Man muss auch hier festhalten, dass nach L. 5 das Vertheiltsein der einen Substanz in verschiedenen Orten und Zeiten nur zu den Zuständen der Substanz gehört, also keine Theilung der Substanz selbst darstellt. Dasselbe gilt von den verschiedenen Eigenschaften. Daraus folgt schon, dass nach dem von Sp. aufgestellten Begriffe der Substanz eine Theilung derselben nur dann vorhanden wäre, wenn die Theilung nach den verscdiedenen Attributen erfolgte. Die Unmöglichkeit einer solchen Theilung stützt Sp. nur auf L. 6, wonach keine Substanz von einer anderen hervorgebracht werden kann. Indess ist Theilen durchaus ein Anderes, wie Hervorbringen; Sp. nennt es auch hier *constituere*, während er es dort (L. 6) *producere* nennt. Selbst wenn L. 6 wahr wäre, würde er mithin hier nicht als Beweisgrund benutzt werden können.

32. L. 13 B. Dieser L. soll die Untheilbarkeit Gottes beweisen; der Beweis ist logisch richtig, wenn L. 11, der dabei als Prämisse dient, wahr ist, was aber nach dem Obigen nicht der Fall ist.

33. Z. zu L. 13. Man halte fest, dass das Vereinzeltsein in Raum und Zeit oder das Dasein in verschiedenen von einander getrennten Körpern nach Sp. nicht die körperliche Substanz als solche trifft, sondern nur ihre Zustände; dann wird das Verständniss dieses Zusatzes keine Schwierigkeit haben.

34. E. zu L. 13. Auch dieser Beweis gilt nur für die Theilung der Substanz in gleichartige Theile, wo

jeder Theil dieselben Attribute enthält, aber nicht für die Theilung nach Attributen, wo jeder Theil ein anderes Attribut enthält. Hier würde kein Theil die Unendlichkeit des andern beschränken, weil verschiedene Attribute nach Sp. einander nicht beschränken.

35. L. 14 B. Wenn Gott alle möglichen Attribute in sich vereinigt, so folgt nach dem Frühern allerdings, dass neben ihm keine Substanz bestehen kann. Der zweite Theil des Lehrsatzes folgt daraus, dass im Sinne Sp's. die Vorstellung einer Substanz, ohne dass sie existirt, nicht möglich ist.

36. Z. 2 zu L. 14. Wenngleich Gott nach Sp. unendlich viele Attribute in sich enthält, so hat doch die menschliche Seele nur die Vorstellung von zweien, welche Sp. später als Ausdehnung und Denken bezeichnet (II. L. 1 und 2). Man erkennt darin leicht den Inhalt der Sinnes- und der Selbst-Wahrnehmung, so dass in dieser Beziehung Sp. mit der Auffassung des Realismus (*E.* 9 No. 13) zusammentrifft. Hierauf beruht der Z. 2.

37. L. 15 B. Der Beweis dieses Lehrsatzes ist logisch richtig; seine materiale Wahrheit hängt aber von der der Prämissen ab und deren Mängel sind früher dargelegt. Abgesehen hiervon, liegt der Kern des in L. 15 ausgesprochenen Gedankens in dem: »In Gott«. Es frägt sich, wie ist dieses In vorzustellen? Für die Attribute ist bereits oben gezeigt, dass das einende Band, dieses In, fehlt. Für die Zustände liegt es in der Inhärenz, womit sie einer Substanz anhaften. Aber auch diese Inhärenz giebt keine bildliche Vorstellung, sondern bezeichnet nur eine Beziehungsform des Denkens (*E.* 47). Insbesondere darf darunter nicht die Verbindung verstanden werden, in der die Eigenschaften und Zustände der seienden Dinge zu einem Gegenstande durch Aneinander und Ineinander geeint sind; denn nach Sp. inhäriren auch die einzelnen Körper und Seelen trotz ihrer räumlichen und zeitlichen Trennung und Selbstständigkeit der göttlichen Substanz. Wie daher unter diesen Umständen das In Gott als ein Seiendes vorgestellt werden soll, bleibt unerklärt, und doch ist für Sp. dies nöthig, weil er dieses Inhäriren als ein Seien-

des und nicht als eine blosse Beziehung des Denkens darstellt. Jede bildliche, ein Sein, eine Kraft u. s. w. bezeichnende Vorstellung, wie die Einheit des Ortes in Raum und Zeit, die Verbindung durch Kraft u. s. w., muss von diesem In abgehalten werden. Geschieht dies, so bleibt für dieses In nur eine Beziehungseinheit (*E.* 52), und der L. verliert für das Seiende seine Gültigkeit.

Wenn dessenungeachtet dieses „*Ἓν καὶ πᾶν*“ als der Gipfel aller Weisheit so oft gerühmt und gepriesen worden ist, so erklärt sich dies nur daraus, dass man eben dieser Einheit bildliche Vorstellungen und seiende Einheitsformen (*E.* 26) unterschob, oder dass man sich an dem Klange der Worte erfreute, ohne sich um den Sinn derselben zu kümmern. Die angebliche Ueberwindung des Dualismus durch Spinoza ist deshalb eine Täuschung; es kommt immer auf die Einheit an, welche die Gegensätze heben soll. Verschwinden dürfen die Unterschiede dabei nicht, wenn nicht die Einheit zur todten Einerleiheit herabsinken soll; bleiben mithin die Unterschiede, so kommt es auf die Natur des sie einenden Bandes an, und hier bietet Sp. nichts weiter, als die längst bekannten Beziehungsformen der Substantialität und Causalität, bei denen er noch den Fehler begeht, sie als Einheiten zu nehmen, die im Sein bestehen, während sie doch nur im Denken gelten.

Die Leerheit dieser Spinozistischen Einheit ergiebt sich auch daraus, dass damit für die Erkenntniss der seienden Welt, ihres Inhaltes und Reichthums und ihrer Stellung zu dem seienden Gott nicht das Mindeste abgeleitet werden kann. Es bleibt immer bei dem leeren In.

Da nicht blos die Attribute, sondern auch die Zustände zur Substanz gehören (D. 4. 5), so enthält dieser Lehrsatz die Identität von Gott und der Welt oder den Pantheismus in seiner strengsten Bedeutung. Es ist deshalb der von Hegel angeregte Streit, ob Sp. den Atheismus oder den Akosmismus lehre, ein blosser Wortstreit. Inwieweit Sp. dennoch Gott und die Welt wieder unterscheidet, wird sich später ergeben. Im Allgemeinen ist klar, dass der Gott Sp's. sich gänzlich von dem Gott der jüdischen und christlichen Religion unterscheidet; die Beibehaltung des blossen Wortes: Gott kann deshalb hier gar nichts entscheiden. Wenn der Gott der Religio-

nen aus Elementen des Wahrgenommenen durch die im Dienste der Gefühle stehenden Phantasie gebildet worden ist, so ist umgekehrt der Gott Sp's. das Gebilde eines reinen, in lauter Beziehungsformen sich bewegenden Denkens. Wenn der Gott der Religionen des Beweises seiner Wahrheit entbehrt, so hat er doch wenigstens die bildliche Vorstellbarkeit für sich; der Gott Sp's. ist aber als seiender nicht einmal vorstellbar, weil er aus lauter Beziehungsformen besteht. Aus diesem Grunde kann er, selbst philosophisch betrachtet, noch weniger Anspruch auf Dasein machen, wie der Gott der Religionen.

38. E. zu L. 15. Diese Erläuterung ist nur wichtig für Sp's. Begriff der Substanz. Er erkennt eine körperliche Substanz an, leugnet aber ihre Theilbarkeit. Dies widerspricht der gewöhnlichen Vorstellung von Körper und Raum; insbesondere kann die Theilbarkeit von letzterem nicht abgehalten werden. Wie unterscheidet sich also die körperliche Substanz von den Körpern und von dem Raume? Sp. setzt den Unterschied in die Art des menschlichen Auffassens, je nachdem die Grösse bildlich vorgestellt oder mit dem Verstande erfasst werde. Allein wie bei der Grösse (dem Raume) ein solcher Unterschied im Auffassen möglich sein soll, bleibt unverständlich; das Räumliche muss auch der Verstand in seiner Vorstellung behalten, wenn nicht der Begriff verschwinden soll, und dann ist die Theilbarkeit zugleich gegeben. Auch das Beispiel mit dem Wasser ist dunkel.

Vorher hat Sp. die Untheilbarkeit der körperlichen Substanz darauf gestützt, dass es kein *Vacuum* giebt; »deshalb können die Theile der körperlichen Substanz »nicht real von einander unterschieden werden«; »alle »Theile müssen zusammentreffen«; »deshalb lassen sich »die Theile nur zuständlich *(modaliter)*, aber nicht »wirklich *(realiter)* unterscheiden«. Hiernach erhellt, dass Sp. sich die körperliche Substanz als die eine unendliche und erfüllte Ausdehnung des Raumes vorstellt, welche in der Wirklichkeit nicht getheilt werden kann, weil die Stetigkeit des Raumes und seiner Erfüllung im Mangel eines Leeren nie unterbrochen werden kann. Alles, was dem bildlichen Vorstellen als solche Unterbrechung gilt, bezieht sich nur auf die Eigenschaften der den

Raum erfüllenden Materie und gehört deshalb nur zu den Zuständen der einen, stetigen unendlichen Erfüllung, oder des Attributs der Ausdehnung. Solche Theilung oder Trennung ist keine Theilung der Substanz selbst. Dies wird der Sinn des Satzes sein. Was die E. sonst noch enthält, besteht in Widerlegung religiöser Vorstellungen und ist von keinem philosophischen Interesse.

39. L. 16 B. Bis hier ist Gott oder die unendliche Substanz nur als ein Seiendes, Ruhendes, Unbewegtes von Sp. dargelegt worden; es hat sich nur um die Existenz, Unendlichkeit, Ursprünglichkeit, Einzigkeit, Untheilbarkeit der Substanz oder Gottes gehandelt. Es fragt sich nun, wie kommt die Bewegung in diese Substanz, und widerspricht die Veränderung nicht der Unendlichkeit und Ewigkeit der Substanz? Gehört das Werden, die Bewegung und Veränderung zur Substanz als solcher oder zu ihren Zuständen? Diese Fragen sind für das System Sp's. von der höchsten Bedeutung; sie schliessen die Frage ein, wie das Endliche aus dem Unendlichen sich ableitet.

Sp. hat indess die volle Bedeutung dieser Fragen nicht erfasst; vielmehr gilt ihm die Existenz des Endlichen, der einzelnen Dinge schon auf Grund der Wahrnehmung als gegeben und erwiesen; sie war ihm für die menschliche Erkenntniss gewissermaassen das Erste, und die Aufgabe war umgekehrt, aus diesem Endlichen oder in demselben das Unendliche zu finden und zu erkennen. Dies erreicht Sp. durch die Aufstellung und Entwickelung seines Begriffes der Substanz und Gottes. Das Unendliche glaubte er ebenso deutlich und sicher in dem Verstande gegeben, und so verschwand für Sp. die Nothwendigkeit, das Eine aus dem Andern abzuleiten. Sie waren beide da; es kam nun darauf an, ihre Verbindung oder Einheit aufzufinden. Dazu dienen Sp. die Beziehungen der Substantialität und Causalität. Indem er das Unendliche zur Ursache und Substanz des Endlichen macht, wird das Endliche die Wirkung und der Zustand, und die Ableitung ist so nachträglich gefunden. Dass Sp. sich dabei in blossen Beziehungen des Denkens bewegt, dass er zunächst von dem Dasein beider, des Endlichen und des Unendlichen, ausgeht und erst nachträg-

lich die Beziehung zwischen sie einführt, blieb Sp. verborgen. Die Natur des Denkens war zu seiner Zeit noch zu wenig untersucht.

In dem B. tritt hier zuerst es deutlich auf, dass Sp. den Erkenntnissgrund und die Ursache mit einander verwechselt und identificirt (*E.* 46). Deshalb gebraucht Sp. das Wort: Folgen (*sequi*), obgleich es sich eigentlich um das Entstehen, Werden der Einzeldinge handelt. Weil aus der Definition eines Gegenstandes Vieles folgt, so entsteht nach Sp. aus dem Gegenstande dies Viele. Allein die Folgen liegen nur innerhalb des Denkens und sind mit der Definition oder dem Erkenntnissgrunde zugleich; die Wirkungen gehören aber dem Sein an und entstehen zeitlich erst nach ihrer Ursache (*E.* 46).

Diese Verwechslung von Ursache und Erkenntnissgrund wird bei Sp. zur Identität von beiden und bildet in dieser Identität einen Grundgedanken seines Systems, der überall hervortritt. Diese Identität von Grund und Ursache, die dem gewöhnlichen Vorstellen so widerstrebt, hat sich bei Sp. dadurch gebildet, dass er die Zeit aus dem Wesen Gottes und der Dinge ausschloss. Damit war der Unterschied zwischen Ursache und Grund erschüttert.

Es ist für das Verständniss der Ethik Sp's. von Wichtigkeit, diese Identität von Ursache und Grund sich immer gegenwärtig zu halten. Sp. behandelt Gott und die Welt ganz wie eine geometrische Figur. So werden in der Geometrie z. B. aus der Definition des Kreises oder aus einer einzelnen wesentlichen Eigenschaft desselben (gleiche Entfernung aller Punkte des Umrings vom Mittelpunkt) alle weitern Lehrsätze, welche für den Kreis gelten, abgeleitet, und diese weitern Lehrsätze, wie z. B. von der Natur der Tangente, von der doppelten Grösse des Centriwinkels, erscheinen als etwas Neues, was nicht in der Definition des Kreises enthalten ist und doch mit Nothwendigkeit aus derselben folgt. Allein in Wahrheit enthalten diese Lehrsätze nichts Neues, sondern nur Wiederholungen früherer Lehrsätze von dem Dreieck, und der Schein des Neuen entspringt nur daraus, dass die Gestalten des Dreieckes verhüllt *(implicite)* in der Gestalt des Kreises enthalten sind, und das Enthaltensein

jener in diesem nicht sofort Jedem in die Augen fällt, sondern erst mittelst der Hülfsconstruktionen anschaulich (*explicite*) gemacht wird.

Diese Verhältnisse überträgt nun Sp. auf Gott. Gott ist ihm gleichsam der Kreis in seinem Wesen oder in seiner Definition, aus dem die einzelnen Dinge, wie die besonderen Lehrsätze aus dem Kreise, mit Nothwendigkeit folgen. Die einzelnen Dinge sind deshalb bereits ihrem Wesen nach (wie Lehrsätze) in dem Wesen oder der Definition Gottes enthalten, und so wie bei dem Kreise keine Zeitlichkeit in Bezug auf die besonderen Lehrsätze Statt hat, so auch nicht zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen der besonderen Dinge.

Dieses ist die Auffassung Sp's., und nur wenn man diese festhält, kann man seine Ethik verstehen. Der Mangel dieser Auffassung ist, dass die Wirkungen in der Natur sich zu ihren Ursachen keineswegs so verhalten, wie die besonderen Lehrsätze in der Geometrie zu den Definitionen der Grundgestalt, sondern dass hier 1) eine zeitliche Folge Statt hat, und dass 2) die besondere Wirkung nicht aus der besonderen Ursache für sich durch blosse Betrachtung oder Zerlegung dieser abgeleitet, sondern nur aus der Beobachtung entnommen werden kann. Deshalb ist es unzulässig, jene Verhältnisse der Geometrie auf das Verhältniss Gottes und das Eintreten der einzelnen Dinge zu übertragen. Sp. fühlte sehr wohl, dass hier das zeitliche Entstehen des Einzelnen einen Unterschied macht; um dieses Hemmniss zu beseitigen, benutzt er den Begriff des Wesens der Dinge im Unterschiede von ihrer Existenz. Dadurch kommt das Wesen der Einzeldinge ausserhalb der Zeit; nur die Existenz fällt bei den endlichen Dingen in die Zeit, und dadurch ist Sp. im Stande, das Wesen der endlichen Dinge, als von Ewigkeit in dem Wesen Gottes enthalten, darzulegen und die Uebereinstimmung mit jenen mathematischen Begriffen zu erreichen.

Dieser Auffassung Sp's. steht indess entgegen, dass aus der Trennbarkeit eines Gegenstandes in sein Wesen und seine zeitliche Existenz innerhalb des Denkens nicht folgt, dass diese Trennung auch im Sein möglich und wirklich ist; vielmehr lehrt die Erfahrung, so weit diese reicht, das Gegentheil.

40. Z. 1. 2. 3 zu L. 16. Die wirksame Ursache *(causa efficiens)* ist nur ein Pleonasmus; es wird damit das bezeichnet, was man jetzt unter Ursache überhaupt versteht. Bei den Scholastikern und noch zu Sp's. Zeit unterschied man nach dem Vorgange des Aristoteles von der *causa efficiens* die *causa finalis*, welche man jetzt Zweck nennt. Man glaubte, der Zweck habe eine eigne erzeugende Kraft, wodurch er sich aus der blossen Vorstellung zur Wirklichkeit umsetze, eine Ansicht, die auch in der modernen Philosophie von Trendelenburg und Anderen festgehalten wird. Allein der Zweck ist ohne Wollen unmöglich und wenn dieses Wollen zu der Vorstellung hinzutritt, so fällt es genau unter den Begriff der Ursache oder *Causa efficiens*.

Für Sp. hat es keine Schwierigkeit, die unendliche Reihe der Ursachen abzubrechen und in Gott die erste Ursache zu setzen. Es ist dies aber eine Gewaltsamkeit gegen den Begriff der Ursachlichkeit, wie Kant in seinen Antinomien gezeigt hat.

41. L. 17 B. Z. 1. 2. Dieser Lehrsatz mit seinen Zusätzen folgt unzweifelhaft aus den von Sp. angezogenen Prämissen. Neu ist dabei nur der Begriff des Handelns. Bis hier hat Sp. nur von den Folgen *(sequi)* der Natur Gottes gesprochen. Die Definition des Handelns und Leidens giebt Sp. erst Theil III. D. 2. Im gewöhnlichen Sinne ist Handeln und Folgen durchaus verschieden; jenes besteht innerhalb des Seins, dieses innerhalb des Denkens; jenes geht von dem Wollen der Seele aus und hat einen zeitlichen Anfang; die Folgen (z. B. eines Lehrsatzes) sind vom Wollen ganz unabhängig und haben kein zeitliches Entstehen, weil die Zeit von dem Lehrsatze abgetrennt ist. Sp. kann diesen Begriff des Handelns nicht beibehalten, nachdem er die Ursache und den Erkenntnissgrund als dasselbe gesetzt hat. Wenn bei ihm alles Werden aus dem Wesen Gottes, wie die Lehrsätze aus den Definitionen der geometrischen Figuren, folgt, so muss auch das menschliche Handeln sich in ein bloss logisches Folgen aus dem zeitlosen Wesen Gottes umwandeln. Damit fällt natürlich auch die Wahlfreiheit hinweg.

Es ist wichtig, dass man diesen Spinozistischen Be-

griff des Handelns festhalte; man muss jederzeit die logische Folge darunter verstehen und darf sich durch den gewöhnlichen Sinn dieses Wortes hierin nicht irren lassen.

42. E. zu L. 17. In dieser Erläuterung wird das hier unter No. 40 und 41 Bemerkte bestätigt; die Beispiele für die Natur Gottes sind hier sämmtlich aus der Geometrie entnommen, und Sp. sagt ausdrücklich: »dass »Alles, wie bei dem Dreieck, aus der Natur Gottes her»vorgegangen ist oder immer folgt.« Das Hervorgehen enthält den Zeitverlauf, das Folgen nicht; diesen wichtigen Unterschied überspringt Sp. als unwesentlich. Die Allmacht Gottes liegt für Sp. nicht in der Verwirklichung eines Wollens, sondern in der reinen logischen Folge des Besonderen aus der Substanz oder dem Wesen Gottes. Es ist daher auch nur consequent, wenn Sp. das menschliche Wollen aus der Natur Gottes ganz entfernt. Gott ist nur der Inbegriff der unendlich vielen Attribute, aus denen in geometrischer Weise die Folgen, d. h. das Besondere, sich von selbst und mit Nothwendigkeit ergeben.

Die Schwierigkeit ist nur, wie, wenn nach Sp. die zeitliche Folge und das Wollen in Gott nicht vorhanden ist, dieses dennoch in seinen Zuständen sich einfinden kann; denn die einzelnen Dinge und insbesondere die einzelnen Menschen sind nur Zustände von Gott, also Theile von Gott.

Dies ist der Widerspruch, welcher dem System Sp's. anhaftet. Zuerst identificirt Sp. Gott mit der Welt, Alles ist nur in Gott; dann trennt er Gott wieder von der Welt, und nicht blos im Denken, sondern auch im Sein und der Art nach; deshalb der spätere Gegensatz von *Natura naturans* und *Natura naturata*, wo die Einheit nur noch im Worte besteht.

Damit hängt zusammen, dass Sp. in dem zweiten Absatz der E. die Ursache von ihrer Wirkung als unterschieden behauptet, während er I. A. 4. 5 und L. 3 ausdrücklich die Gemeinsamkeit beider behauptet hat. Diese Verwirrung ist nicht aufzuklären, ja, sie ist dem Systeme unentbehrlich.

43. L. 18 B. Die moderne Philosophie ist stolz darauf, Gott als die inwohnende oder immanente Ursache der Welt erkannt zu haben. Nach den Religionen ist Gott zwar auch die Ursache (der Schöpfer) der Welt, aber diese ist ausserhalb Gottes und nur sein Werk; nach der Auffassung Sp's. ist dagegen diese Ursachlichkeit Gottes eine inwohnende; die Wirkung ist nicht ausserhalb Gottes. Untersucht man diesen Begriff der immanenten Ursache näher, so ist sein Unterschied von der äussern Ursache schwer festzuhalten. Ein räumliches Drinsein der Ursache ist offenbar nicht gemeint; vielmehr folgt aus dem Gegensatz der *Causa transiens*, dass die Wirkung bei der *Causa immanens* nichts Fremdes d. h. nichts Anderes als die Ursache ist; dass die Ursache, wie Hegel sagt, in ihrer Wirkung bei sich selbst bleibt. Die *Causa immanens* ist daher nur ein anderes Wort für die *Causa sui* und der in dieser enthaltene Widerspruch ist schon oben (S. 2) dargelegt worden.

Sp. denkt bei der *Causa immanens* an die Substanz und ihre Modi; er nimmt die Modi als Wirkungen und da diese in der Substanz sind, so ist die Substanz eine inwohnende Ursache. Dies ist die schon gerügte Vermischung der Ursachlichkeit mit den Substantialität, die bei Sp. fortwährend hervortritt; in keinem Falle ist damit ein neuer Begriff gewonnen.

44. L. 19 B. E. Unter ewig ist hier nicht ein unendlicher Zeitverlauf zu verstehen, sondern eine Existenz ausserhalb der Zeit, wo mithin weder Entstehen noch Vergehen noch Dauer möglich ist, welche Begriffe den Zeitablauf voraussetzen. Sp. stellt diesem das Sein entgegen, was mit dem Begriff oder der Definition zugleich gegeben ist. Der Beweis in Sp's. Prinzipien des Cartesius lautet dahin: »Gott ist das vollkommenste We»sen und daraus folgt seine Existenz. Wollte man ihm »nur eine beschränkte Existenz zutheilen, so würde Gott, »als der höchste Verstand, diese Schranken erkennen; »also würde Gott jenseit dieser Schranken sich, d. h. das »vollkommenste Wesen, als nicht existirend erkennen, »was widersinnig ist.« — Man sieht, dass dieser Beweis sich im Kreise dreht; zuerst wird ein Beweis versprochen, dass mit der Vollkommenheit die Ewigkeit verbunden ist,

und nachher wird dieser Beweis dadurch geführt, dass die Vollkommenheit sich mit der Endlichkeit nicht vertrage.

45. L. 20 Z. 1. 2. Es wird hier von Sp., wie später von Hegel, der Begriff des Identischen verfälscht. Das Identische ist ohne allen Unterschied; das Eine und dasselbe oder Identische ist nur ein Beziehungsbegriff; im Sein ist das Identische nicht, sondern jede Sache einfach das, was sie ist (*E.* 37). Hier wird aber neben der Identität noch der Unterschied festgehalten; Wesen und Existenz sollen identisch sein; offenbar aber sind sie auch unterschieden, und Sp. lässt diesen Unterschied nicht fallen. Sp. hätte daher richtiger sagen müssen: Wesen und Dasein sind bei Gott untrennbar verbunden; das Eine mag selbst als die logische Folge des Andern gelten, deshalb sind sie aber noch nicht identisch.

46. L. 21 B. Das Verständniss des Beweises dieses Lehrsatzes hat seine grossen Schwierigkeiten. Man kann sich zunächst über die Umständlichkeit dieses Beweises wundern, da in dem Begriffe der logischen Folge ohne weiteres liegt, dass die Folge untrennbar von der Prämisse ist, und mithin, wenn diese ewig oder ausserzeitlich ist, es auch die Folge sein muss; wie es z. B. mit den aus der Gestalt des Dreiecks abgeleiteten geometrischen Lehrsätzen der Fall ist. Man begreift also nicht, weshalb Sp. nicht einfach diese Natur der Folge zum Beweis benutzt.

Sodann ist der Beweis deshalb dunkel, weil das Wort: »Vorstellung Gottes« *(idea dei)* zweideutig ist; es kann eine Vorstellung von Gott, wo Gott den Gegenstand bildet, bezeichnen; es kann auch eine Vorstellung bezeichnen, die Gott als Subjekt zugehört. Hier ist es in beiderlei Sinn zu nehmen, also so, dass damit Gottes eigne Vorstellung von sich zu verstehen ist. Nur dann ist der Beweis verständlich.

47. L. 22 B. Dieser Satz so wie L. 23 hat den Auslegern viel Schwierigkeiten gemacht. Es wird hier der Begriff einer »Modification« des Attributs eingeführt, und es bleibt zweifelhaft, ob darunter dasselbe

wie unter Modus (Zustand) zu verstehen ist. Nach L. 23 muss man dies annehmen; sonach führt hier Sp. einen Unterschied in den Zuständen ein, wonach einige ewig und unendlich sind, wie die Attribute, andere dagegen endlich und vergänglich (L. 24). Da nun beide Arten ihre Ursache in Gott haben oder aus ihm folgen, so bleibt dieser Unterschied unerklärlich; denn wenn die Ewigkeit der ersten Art auf ihr Folgen aus Gott gestützt wird, so müssten auch die Zustände der zweiten Art ewig sein, da sie ja auch aus Gott folgen. Sp. hilft sich hier, wie sich später ergeben wird (L. 28), mit der Unterscheidung unmittelbarer und mittelbarer Folgen. Bei den endlichen und veränderlichen Zuständen ist nur die ganze Reihe derselben zusammengenommen die unmittelbare Folge Gottes; die einzelnen Dinge sind aber nur die unmittelbaren Folgen eines anderen Einzeldinges. Hier ist also nur die Totalität aller endlichen Zustände eine ewige (zeitlose) Folge aus Gott. Dagegen sind die Zustände der ersten Art an sich selbst ewig.

Es entsteht nun die Frage: welche Zustände gehören hierher? Sp. hat dies hier ganz unerörtert gelassen, obgleich die Frage für sein System von der höchsten Wichtigkeit ist. In dem 65sten Briefe fragt ein Freund nach solchen Beispielen, und zwar 1) nach Beispielen von dem, was Gott unmittelbar hervorgebracht hat, und 2) von dem, was durch eine unendliche Modification von ihm hervorgebracht wird. Sp. nennt in seiner Antwort (Brief 66) als Beispiele der ersten Art im Denken den unbedingt unendlichen Verstand und in der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; als Beispiel der zweiten Art: die Gestalt des ganzen Universums, welche immer dieselbe bleibt, obgleich sie in unendlich vielen Zuständen wechselt. — Dies wird indess dem Leser schwerlich genügen. Diese Unklarheit ist die unvermeidliche Folge davon, dass Sp. die Attribute zwischen Substanz und ihren Zuständen eingeschoben hat. Indem dadurch ein Inhalt, also gewisse Eigenschaften, in die Substanz selbst kommen, konnte Sp. nur das Allgemeinste davon zulassen, damit es durch diese Allgemeinheit sich in allem Wechsel der Zustände erhielt und somit der Ewigkeit der Substanz nicht widerstritt. Als solches schien dem Sp. nur das Geistige und das Körperliche zu passen, und indem er

dies Denken und Ausdehnung nennt (freilich gegen den natürlichen Sprachgebrauch), wurden dies die zwei dem Menschen erkennbaren Attribute Gottes. Allein die Betrachtung ergab bald, dass noch andere Allgemeinheiten aus dem Endlichen ausgetrennt werden können, welche eben so, wie jene zwei, sich bei allem Wechsel erhalten, z. B. das Vorstellen im Geistigen und die Bewegung im Körperlichen. Da nun Sp. sich nicht entschliessen konnte, diese Allgemeinheiten mit als Attribute in die Substanz aufzunehmen, weil ihre grosse Zahl offenbar die Einheit seiner Substanz gefährdet hätte, so blieb ihm nichts übrig, als sie zu den Zuständen zu rechnen. Da sie nun aber hier wegen ihrer beharrlichen, durch allen Wechsel sich hindurchziehenden Natur nicht mit in die causale Reihe der endlichen Zustände gestellt werden konnten, so musste Sp. sie zu unendlichen Modificationen machen, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen und deshalb an der Natur der Attribute Theil nehmen.

Hier tritt das Willkürliche des Systems deutlich hervor. Es sind dies die unvermeidlichen Folgen des falschen Prinzips, wonach reine Beziehungsformen des Denkens als seiende Bestimmungen gelten sollen, ein Mangel, der den fundamentalen Irrthum von Sp's. System bildet und ihn überall in Schwierigkeiten verwickelt. Sp. geräth dadurch hier in das unlösbare Dilemma: Entweder ist Gott reine Substanz und reine Ursache (Beziehung), dann fällt aller Inhalt, alle Bestimmtheit in die Zustände und Wirkungen, also ausserhalb Gottes; Gott ist dann für sich völlig leer; oder soll Gott auch einen Inhalt haben, so kann dieser nur durch begriffliches Trennen (*E.* 16) aus den Zuständen und dem Endlichen entnommen werden, und es verschwindet dann die Grenze zwischen Attribut und Modus; beide fliessen in einander über; ihr Unterschied liegt nur im Denken, und eine Selbstständigkeit der Attribute in Gott vor ihren Zuständen (L. 1) ist unmöglich und führt zu demselben Fehler, den Plato mit der Selbstständigkeit seiner Ideen begangen hat.

48. L. 23 B. Das hier zu Bemerkende ist zu L. 22 erwähnt. Auch diese beiden Alternativen des Lehrsatzes 23 beziehen sich auf die von Sp. in seinem 66sten Briefe

gegebenen Beispiele. Kuno Fischer (Geschichte der neuern Philosophie Band I.) will unter den »unendlichen Modificationen eines Attributs Gottes« nur den »continuirlichen und endlosen Zusammenhang aller zu diesem Attribut gehörenden endlichen Dinge oder Zustände« verstehen. Allein dem widersprechen die von Sp. gegebenen Beispiele. Sp. unterscheidet diese unendlichen Modificationen der Art nach; ein und dasselbe Attribut kann viele solche unendlichen Modificationen haben, z. B. das Denken hat das unendliche Vorstellen, das unendliche Begehren u. s. w. Diese Vielheit wäre unmöglich, wenn Fischer Recht hätte; dann könnte in der Totalität alles Endlichen immer nur eine unendliche Modification für jedes Attribut bestehen.

49. L. 24 B. Z. Das Wesen der Einzeldinge ist hier von Sp. als ein Selbstständiges und Ursprüngliches behandelt, als wenn es auch abgesondert von der Existenz dieser Dinge wahrgenommen oder in irgend einer Weise für sich erfasst werden könnte. Wäre dies richtig, so hätte der Lehrsatz 24 eine synthetische Natur. Allein in Wahrheit ist das Daseiende einzelner Dinge das Erste, was der Mensch wahrnimmt, und erst aus dieser Wahrnehmung wird durch trennendes Denken das Wesen desselben im Sinne Sp's. gewonnen, indem die vereinzelte in einer bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit stattfindende Existenz von dem sonstigen Inhalte abgetrennt und entfernt wird. Bei dieser Entstehung des Begriffes Wesen ist der Lehrsatz 24 nur analytisch und gilt nur innerhalb des Denkens, da eine Existenz des Wesens für sich nie angenommen und nachgewiesen werden kann.

Dieser ganze Gedankengang nimmt seinen Anfang von der religiösen Vorstellung Gottes. Diese ist von Jugend auf als untrennbar von der Existenz in Schule und Kirche eingeprägt worden, so dass zuletzt es für unzweifelhaft gilt, dass Gott nicht anders als existirend vorgestellt werden kann. Diese durch die Erziehung und Gewohnheit bewirkte feste Verbindung gilt dann als angeboren, als der Seele von Natur innewohnend, und Cartesius benutzt nun umgekehrt diese Vorstellung als Beweis für das Dasein Gottes. Nachdem so in der Vorstellung

Gottes eine Vorstellung vorlag, in welcher Wissen oder Wesen und Sein als untrennbar gelten, so war man genöthigt, für die endlichen Dinge ein Wesen anzunehmen, was die Existenz nicht einschliesst.

Nachdem diese Gedankenbildung vollendet war, drehte man sie um, nahm ihr Ende für den Anfang und konnte nun, wie hier geschieht, beweisen, dass das Wesen der endlichen Dinge die Existenz nicht einschliesst. Es ist also hier im Grunde nur ein Spiel des Denkens mit sich selbst vorhanden, und wenn man das Sein wieder in Anfang und Fortdauer spaltet, so ist klar, dass, nachdem der Begriff des Wesens in der vorbezeichneten Art gebildet worden war, Gott die Ursache von dem Anfang und der Fortdauer der Existenz des Endlichen sein muss, obgleich dies Letztere ein Luxus ist, da nach III. L. 8 B. diese Fortdauer sich von selbst versteht.

50. L. 25 B. E. Z. Auch hier ist der wahre Gedankengang der umgekehrte gewesen. Der Begriff Gottes, als die unendliche, Alles in sich enthaltende Substanz, ist erst durch trennendes und beziehendes Denken (*E.* 16. 35) aus der Vorstellung der einzelnen Dinge abgeleitet worden; hier wird er aber als das Ursprüngliche vorgestellt; da ist es ganz natürlich, dass man aus diesem Begriffe Gottes das ableiten kann, was man zuvor in denselben hineingelegt hat.

In dem Z. wird endlich bestimmt ausgesprochen, dass alles einzelne Seiende, also auch der einzelne Mensch, nur ein Zustand Gottes ist. Ein solcher Satz ist leicht hingestellt, aber schwer zu einem fassbaren Gedanken zu erheben. Zunächst widerspricht es dem Selbstbewusstsein, dass das Ich, gleichsam wie eine Eigenschaft, einem Andern nur anhängen (inhäriren) soll; man hat von solcher Inhärenz weder eine innere Erfahrung, noch die Fähigkeit, sie sich bildlich vorzustellen. Sodann folgt aus diesem Z., dass, wenn alle Menschen nur Zustände Gottes sind, Gott mit sich selbst Krieg führt; ein Zustand in Gott mordet den andern; ein Zustand weiss, was der andere nicht weiss; ein Zustand kann sprechen, der andere nur brüllen; ein Zustand in Frankreich versteht den sprechenden Zustand aus Deutschland nicht. Wie dies möglich sein soll, wenn dabei Gott, als die Substanz all

dieser Zustände, ein einiges und einzelnes Wesen ist, was deshalb alle seine Zustände mit einem Bewusstsein durchdringt, ist unbegreiflich und hätte jedenfalls von Sp. näher entwickelt werden sollen. Statt dessen wird immer nur das »In Gott sein« wiederholt.

51. L. 26 B. Der Begriff des Wirkens *(operari)* wird hier als ein neuer eingeführt, ohne dass er näher bestimmt wird. Er ist nicht identisch mit handeln *(agere)*, sondern weiter; er umfasst alles Hervorgehen der Wirkungen aus den Ursachen, selbst aus partiellen, während das *agere* nur von solchen Ursachen gilt, die für sich allein die Wirkung zur Folge haben.

Der Inhalt des L. ist übrigens rein analytisch aus dem Gottesbegriff des L. 15 abgeleitet; deshalb ist der Beweis so leicht.

52. L. 27 B. Der Beweis dieses L. gelingt nur dadurch, dass Sp. das Aufhören einer Wirksamkeit wieder als etwas Positives nimmt, was dann natürlich seine besondere Ursache verlangt, die nur in Gott enthalten sein kann. Allein das Aufhören zu wirken ist ein blosses Nichtsein, ein Nichts, und es ist schon oben gezeigt worden, wie unzulässig und verkehrt es ist, das Nichts als ein Etwas zu behandeln und noch eine Ursache für das Nichts zu fordern.

53. L. 28 B. E. Das Verständniss dieses L. ist bereits bei L. 21 vorbereitet worden. Die Schwäche des Beweises ist leicht zu erkennen. Unzweifelhaft kann Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes (logisch) folgt, nur ebenso unendlich und zeitlos sein, wie Gott selbst. Die Consequenz dieses Satzes führt also zur Unmöglichkeit der endlichen Dinge. Deshalb haben auch Plato und die Indischen Philosophen diese unendlichen Dinge nur für Schein (für die *Maja*) erklärt; allein Sp. mochte sich dazu nicht entschliessen; für ihn sind die endlichen Dinge wirklich, und so musste daher sein Beweis die sonderbare Wendung erhalten, dass, da aus Gottes Natur, als unendlicher, nur Uneudliches hervorgehen kann, das Endliche aber doch auch da ist und Gott auch die Ursache von ihnen sein muss, dieses Endliche aus Gott folge, »insofern er in gewisser Weise er-

regt angesehen wird« *(quatenus aliquo modo affectus consideratur)*, oder »insofern er mit einem Zustand behaftet ist, der endlich ist« *(quatenus modificatus est modificatione, quae finita est)*. Dies ist aber, wie Jeder erkennt, keine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern ein leeres Spiel mit Worten.

Uebrigens folgt hieraus noch nicht der causale Zusammenhang des Endlichen unter sich; Sp. hat dafür keine andere Erklärung, als: Es muss so sein.

Aus diesem causalen Zusammenhang des Einzelnen folgt, dass Gott nur mittelbar als die Ursache der späteren Glieder in der Reihe des Endlichen gelten kann, indem er nur das erste Glied unmittelbar zu bewirken hatte, die andern folgten aus diesem. Diese Unterscheidung von Mittelbar und Unmittelbar ist für die Ursachlichkeit an sich ohne Bedeutung; deshalb kann Sp. sie in der E. zu 2) wieder aufheben.

54. L. 29 B. E. Dieser Lehrsatz ist bereits in den vorgehenden Lehrsätzen enthalten und deshalb rein analytisch aus ihnen abzuleiten; er enthält nichts Neues und ist nicht synthetisch im Sinne Kant's. Der Beweis ist deshalb leicht zu führen.

In der E. berührt Sp. die scholastischen Begriffe der *Natura naturans* und *Natura naturata;* Sp. setzt erstere für identisch mit seiner Substanz und ihren Attributen; die Zustände der Substanz sind dann die *natura naturata.* Sp. macht von diesen Ausdrücken keinen weitern Gebrauch. Die Entstehung dieser sonderbaren Ausdrücke wird nur verständlich durch das in der scholastischen Philosophie herrschende Bestreben, einmal die Einheit Gottes und der Welt zu erreichen und dann Gott von der Welt auch unterschieden zu halten. Gott, als Ursache der Welt aufgefasst, ist von ihr unterschieden; allein da Ursache und Wirkung untrennbar sind, so sind beide damit auch wieder Eines. Indem man diesen Unterschied und diese Einheit in ein Wort zu fassen sich bestrebte, erfand man jene barbarischen Ausdrücke.

55. L. 30 B. Sp. springt hier von den bisherigen ontologischen Betrachtungen ab und spricht in L. 30 und 31

von dem Verstande. Sp. unterscheidet den Verstand *(intellectus)* vom Denken *(cogitare)*; jener ist nur ein Zustand des Denkens, welches letztere zu den Attributen Gottes gehört und neben dem Verstand auch das Begehren, Wollen, die Liebe u. s. w. als Zustände enthält. Diese Eintheilung fällt mit dem Bd. I (*E.* 6) aufgestellten Unterschied der wissenden und seienden Zustände der Seele zusammen. Der Verstand ist das Wissen der Seele; er theilt sich nach Sp. in das bildliche Vorstellen *(imaginari)* und Erkennen *(intelligere)*.

Für die gewöhnliche Auffassung ist L. 30 selbstverständlich; das Wissen erhält seinen Inhalt nur von den seienden Gegenständen, und diese sind nach Sp. nur Gott und seine Zustände. Allein für Sp. hatte der Lehrsatz seine Schwierigkeit, weil nach Sp. zwischen dem Attribut der Ausdehnung und dem des Denkens keine Gemeinsamkeit und kein Einfluss besteht. Deshalb bleibt auch der hier gegebene Beweis, der sich auf A. 6 stützt, mangelhaft; der wahre Beweis folgt erst später und liegt darin, dass die verschiedenen Attribute in Wahrheit nur eines sind.

56. L. 31 B. E. Es ist festzuhalten, dass nach diesem Lehrsatze selbst der unendliche Verstand nicht zur Substanz und nicht zu den Attributen Gottes gehört, sondern zu seinen Zuständen, und zwar zu den unendlichen Modificationen der Attribute (L. 21). Daraus folgt, dass in Gott, als Substanz, überhaupt kein Wissen, selbst kein unendliches Wissen besteht, sondern blos eine unendliche *Cogitatio*. Wie diese ohne Wissen zu fassen ist, ist allerdings schwer begreiflich. Diese Schwierigkeit entspringt aus der Vermischung der wissenden und seienden Zustände der Seele, welche Sp. in die eine *Cogitatio* zusammenpresst.

57. L. 32 B. Z. 1. 2. Unter: Wille *(voluntas)* versteht Sp. hier nicht das, was gewönlich damit bezeichnet wird; in E. zu L. 48 II. sagt er ausdrücklich, dass er unter Wille nicht das Begehren verstehe, sondern die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen; Sp. rechnet deshalb auch consequent den Willen zu dem Verstand, indem er Wille und Verstand für ein und dasselbe er-

klärt (Z. zu L. 49 II.). Dieser eigenthümliche Begriff des Willens, den Sp. von Cartesius übernommen hat, muss also auch hier festgehalten werden. Indess würde der L. 32 seine Gültigkeit behalten, auch wenn man hier unter Willen das Begehren verstände, und es ist sogar möglich, dass Sp. selbst das Wort hier in diesem natürlichen Sinne gebraucht hat.

Die Frage der eigentlichen Willensfreiheit wird erst später zur Erörterung kommen. Hier wird sie sehr kurz erledigt. Da es nach Sp. nur Substanzen und Zustände giebt, so fällt der endliche wie der unendliche Wille unter die Zustände, und da das Gesetz der Causalität für die Reihe der Zustände allgemein nach Sp. gilt, so fällt natürlich auch der Wille darunter. Dieser Beweis dreht sich im Kreise, weil die allgemeine Causalität, welche seinen Obersatz bildet, selbst eine blosse Voraussetzung ist. So wie Sp. in Gott, als Substanz, keinen Verstand zulässt, so auch keinen Willen. Beide gehören nur zu den Zuständen der Substanz. Deshalb ist es ganz consequent, wenn Sp. die Bewegung in Gott nur als ein Folgen *(sequi)* behandelt, und nicht als ein Handeln, da das letztere in seiner natürlichen Bedeutung das Wollen einschliesst.

58. L. 33 B. Indem die Entwickelung und Bewegung in Gott nur die Natur von logischen Folgen aus dem Erkenntnissgrunde hat, ist dieser Lehrsatz von selbst klar. Die Dinge, als die Folgen, können keine anderen sein, als sie sind, sonst wären sie keine Folgen; so wie die aus der Natur des Dreiecks sich ergebenden besonderen Lehrsätze keine andern sein können, als sie sind, und jede kleine Veränderung in einem dieser Lehrsätze auch die Natur des Dreickes selbst aufheben würde.

59. E. 1 zu L. 33. Wenn in der Natur die Nothwendigkeit allgemein gilt, wie Sp. behauptet, so kann es in ihr keinen Zufall geben, und Sp. verlegt dann ganz richtig den Zufall nur in das Wissen; das Zufällige ist nur das Nicht-Wissen der an sich vorhandenen Ursache und Nothwendigkeit (*E.* 62).

60. E. 2 zu L. 33. Sp. kämpft hier gegen die religiöse Lehre, welche bei Gott an der Freiheit seines

Willens festhält. Die Ausführung ist nicht besonders geistreich und dreht sich im Grunde immer im Kreise. Wenn alle Entwickelung in Gott die Natur der logischen Folgen hat, wie Sp. behauptet, so ist damit allerdings keine Freiheit der Wahl verträglich. Allein die erste Frage bleibt: Ob die Entwickelung und das Handeln in Gott diese Natur hat. Das ganze System Sp's. beruht allerdings auf diesem Gedanken, allein dieser selbst bleibt eine Voraussetzung, für die ein wirklicher Beweis nicht beigebracht ist. Ebenso leer ist der Grund, den Sp. aus der Vollkommenheit entnimmt. Vollkommenheit ist selbst ein Beziehungsbegriff, der sich nach dem Maasstabe bestimmt. Wird diese Vollkommenheit mit Sp. rein in die logische Consequenz und Folgerichtigkeit gelegt, so ist die Freiheit der Wahl allerdings das Unvollkommene; wird aber diese fesellose Freiheit als das Höchste gesetzt, so dreht sich das Urtheil um.

Im gewöhnlichen Vorstellen wird die Freiheit höher gestellt als die Nothwendigkeit. Sp. und später Hegel suchen diese Meinung dadurch zu versöhnen, dass sie die innere, aus sich selbst bestimmte Nothwendigkeit als Freiheit behaupten, den Zwang als das Niedere und diesen als Zwang nur dann anerkennen, wenn der Zwang von aussen kommt.

Allein Zwang bleibt Zwang, mag er herkommen, woher er will; und der religiöse Glaube stösst auch den innern Zwang, als das Unvollkommene, von Gott zurück. Es handelt sich hier um eine der höchsten Fragen der Philosophie, zu deren eingehender Behandlung hier der Raum gebricht. Die in dieser Frage von Kant angeregten Antinomien lassen sich nur lösen, wenn im Sinne des Realismus die Begriffe des Seienden von den Beziehungsformen und Wissensarten des Denkens unterschieden werden (*E.* 31). Das Nähere hierüber ist in des Verfassers Unsterblichkeit (S. 104) und Aesthetik (I. S. 121) ausgeführt.

61. L. 34 B. Wenn Gott kein Wollen hat, so ist sein Handeln nur ein logisches Folgen aus der Natur seines Wesens, und deshalb die Macht Gottes *(Potentia)* nur dieses Folgen. Da nun die Folgen in der Definition und den Prämissen schon enthalten sind, so ist auch die

Macht Gottes durch sein Wesen von selbst gegeben und bestimmt, und insofern nennt sie Sp. ein und dasselbe.

An sich ist der Begriff der Identität hier ebenso gemissbraucht, wie in L. 20.

62. L. 35 B. Wenn die Macht Gottes nur ein logisches Folgen ist, so ist unzweifelhaft alles Einzelne in diesen Folgen nothwendig. Auch hier vermengt Sp. das zeitliche Folgen in der Form von Wirkungen und das zeitlose Folgen der Conclusionen aus den Prämissen mit einander.

63. L. 36 B. Bisher hatte Sp. nur den Satz ausgesprochen: Alles muss eine Ursache haben. Jetzt fügt er den Satz hinzu: Alles muss eine Wirkung haben. Diese Sätze sind nicht identisch. So wie der Beweis für den ersten Satz bei Sp. nur scheinbar geführt ist, so bleibt auch der Beweis für den zweiten Satz nur ein Schein. Er ruht auf L. 16, der selbst schon eine Anwendung dieses Satzes auf Gott ist; der Beweis dreht sich also im Kreise.

Auch hier ist Sp. durch die Geometrie irre geführt worden. Weil da aus einer einfachen Definition (z. B. des Dreiecks, des Kreises) so viel Lehrsätze scheinbar im Wege der logischen Folgen abgeleitet werden, so meint Sp., aus jeder Definition in jedem Gebiet müssten in ähnlicher Weise sich Folgen ableiten lassen, und da Folgen und Wirkungen bei Sp. zusammenfallen, so entstand der Lehrsatz, dass jede Sache eine Wirkung haben müsse.

Dergleichen Sätze sind übrigens für die Erkenntniss völlig leer, da es dem Wissen nicht auf diese allgemeinen Sätze, sondern darauf ankommt, welche besondern Bestimmungen mit andern regelmässig verbunden sind. Die einzelnen bestimmten Gesetze verlangt man zu wissen; die Causalität im Allgemeinen hilft nicht weiter.

64. Anhang zu Theil I. In diesem Anhange bekämpft Sp. die Anwendung des Zweck-Begriffes auf Gott und die Natur. Diese Beseitigung des Zweckes aus den Naturerscheinungen gilt auch in der modernen Naturwissenschaft. Bei dieser ist sie die Folge von der Beseitigung aller göttlichen Thätigkeit aus der Natur. Der

Zweck ist ohne ein Wissen und Wollen unmöglich; wenn mithin ein wissender und wollender Schöpfer und Erhalter von der Natur ferngehalten wird, so fallen auch die Zwecke in ihr hinweg. Das grosse Bedenken gegen diese Auffassung, welches in der überaus zweckmässigen Einrichtung der Organismen, z. B. des menschlichen Auges, liegt, hat seit der Theorie Darwin's von der Entstehung der Arten und der natürlichen Züchtung sehr an seiner Kraft verloren.

Für Sp. war die Beseitigung des Zweckes nicht so leicht, da er den Begriff Gottes beibehielt. Wenn indess Gott bei Sp. weder einen Verstand noch einen Willen hat, sondern Alles in seinen Zuständen sich blos nach Art der logischen Folgen entwickelt, so musste auch bei einem solchen Gott der Zweck verschwinden.

Dies ist es, was Sp. im ersten und zweiten Theil dieses Anhanges ausführt. Man vergleiche damit die Vorrede zum IV. Theil. Es bleibt dabei nur auffallend, wie in dem menschlichen Denken und Wollen der Zweck sich einfinden kann, wenn er in Gott und der Natur ganz fehlt. Sp. muss diese menschlichen Zwecke als Zustände Gottes nehmen, und es zeigt sich hier, dass das System eine Ausbildung von Zuständen zulassen muss, welche mit ihrem Attribut nichts gemein haben.

Im dritten Theile dieses Anhanges kommt Sp. auf den Einwand, dass sich mit der von ihm behaupteten Vollkommenheit der jetzigen Welt das Schlechte, Verworrene, Hässliche in derselben nicht vertrage. Hier blieb Sp. keine andere Wendung übrig, als diesen Begriffen des Schlechten u. s. w. die Wahrheit oder Realität abzusprechen; es sind nach Sp. nur Beziehungsbegriffe, welche vom Standpunkte der menschlichen Empfindung und Kenntniss ausgehen, aber für eine Auffassung der Welt als Ganzes keine Wahrheit haben. Sp. sagt deshalb am Schluss: »Die Vollkommenheit der Dinge ist »nur nach deren Natur und Macht zu schätzen, und sie »sind nicht deshalb mehr oder weniger vollkommen, weil »sie den Sinn eines Menschen ergötzen oder verletzen »und seiner Natur entsprechen oder nicht.«

Für viele dieser Begriffe wird man leicht beistimmen; allein mit dieser Auffassung verlieren auch die sittlichen und ästhetischen Grundbegriffe des Guten

und des Schönen ihre Wahrheit und Realität. Das Böse und das Hässliche besteht dann nicht in der Welt, es ist nur ein Schein, der seinen Grund in der Schwäche der menschlichen Erkenntniss hat. Selbst der Muttermord Nero's ist dann in Wahrheit nichts Böses, und Sp. scheut sich in dem 36sten Briefe nicht, dies zuzugeben. Die weitere Erörterung dieser Fragen geschieht erst in dem III. und IV. Theile der Ethik.

Schlussbetrachtung zum I. Theil. Hier am Schlusse des ersten Theiles der Ethik ergiebt ein Rückblick auf denselben, dass man seinen Inhalt von der Beweisführung unterscheiden muss. Sp. legt auf die geometrische Begründung seiner Sätze zwar grossen Werth und glaubt damit dieselbe Gewissheit, wie sie in der Mathematik besteht, erreicht zu haben. Die späteren Systeme zeigen indess, dass er dieses Ziel nicht erreicht hat. Auch war die Schwäche dieser Beweise leicht aufzudecken. Allein trotz der Mängel in der Beweisführung hat der Inhalt der Sätze eine ausgedehnte Anerkennung sich erworben. Die Philosophie Schelling's und Hegel's ruht in ihren wichtigsten Sätzen auf diesen Gedanken Spinoza's.

Indem Sp. den Begriff Gottes beibehält und die Welt in ihm aufgehen lässt, gewinnt seine Philosophie eine Erhabenheit, eine Einheit und scheinbare Consequenz, welche sowohl dem religiösen Bedürfniss des Herzens wie den kalten Forderungen des Verstandes Genüge leistet. Die Philosophie Sp's. hat deshalb vorzugsweise bei jenem Theil der Gebildeten Eingang gefunden, deren geistige Entwickelung über die Lehren der Religion hinaus geschritten ist, aber deren Abhängigkeitsgefühl, um mit Schleiermacher zu reden, noch so stark geblieben ist, dass sie Gott nicht entbehren mögen. Sp. gehörte selbst zu diesen Charakteren.

Lässt man dieses Gefühl bei Seite, welches in den Glauben, aber nicht in die Wissenschaft und Philosophie gehört, so behält allerdings das System auch dann noch den Reiz der Einheit und Consequenz; allein nur für denjenigen, der den wichtigen Unterschied zwischen den Begriffen des Seienden und den blossen Beziehungsformen des Denkens sich nicht klar macht. Sp. be-

wegt sich in diesem I. Theile beinahe nur innerhalb dieser letztern. Er theilt damit das Geschick der ganzen scholastischen Philosophie. Da diese Beziehungsformen nur dem Denken angehören, so sind sie dem Philosophen das Höchste, das Bekannteste, das am leichtesten zu Handhabende. Um den Inhalt des Seienden in das Wissen überzuführen, braucht es ausdauernder und mühsamer Beobachtungen und Versuche; allein mit jenen Beziehungsformen des Unendlichen, der Substanzialität, der Ursachlichkeit, der Vollkommenheit u. s. w. kann man, ohne die Augen zu öffnen, ein ganzes Netz von Gedanken zu einem System ausspinnen, was um so harmonischer sich gestaltet, je weniger es von dem Seienden Notiz nimmt.

Erst wenn man damit an das Seiende herantritt, offenbart sich seine Leere. Diese Leere in den meisten Sätzen dieses I. Theils ist bereits dargelegt worden; sie kommt nur von dieser Natur der Beziehungen. Die Consequenz ist hier kein Verdienst, wo das Sein keinen Widerstand leisten kann. Auch die Einheit und die Beseitigung des Dualismus ist nur scheinbar. Die beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens verlegen den Dualismus sogar in Gott selbst; der Gegensatz von Gott und Welt bleibt als Unterschied der Substanz und ihrer Zustände. Sp. behauptet nun zwar zugleich deren Einheit; allein diese Einheit ist entweder ein Widerspruch oder die blosse Beziehungseinheit, wie sie zwischen Ursache und Wirkung besteht und schon in dem religiösen Glauben enthalten ist. Auch die Immanenz Gottes führt nicht weiter als zur *Causa sui*, d. h. zum Widerspruch. Auch die Einheit der Substanz und ihrer Zustände ist nur eine Beziehung, die über die Einheit im Sein keinen Aufschluss giebt. Indem Sp. diese Einheit als eine seiende nimmt, geräth vielmehr seine Lehre in ein Schwanken und Schaukeln. Bald wird Gott von der Welt unterschieden, bald ist die Welt, als Modus der Substanz, wieder eins mit Gott; bald ist die Substanz das Gegentheil des Modus, bald sind beide nur Eins. Je nachdem es passt, wird bald der Unterschied, bald die Einheit betont, und der Leser sucht vergebens nach Festigkeit; das System kann sie vermöge der neckenden

und irreführenden Natur der blossen Beziehungsformen trotz aller Subtilitäten und Anstrengungen Sp's. nicht gewähren.

Zweiter Theil.

Ueber die Natur und den Ursprung der Seele.

---

1. Die Ueberschrift. Das Wort *Mens* ist hier mit Seele und nicht mit Geist übersetzt worden, da Geist nur den wissenden Theil der Seele bezeichnet (*E.* 65), während hier unter *Mens* auch die Gefühle und Begehren der Seele von Sp. mit befasst werden.

2. D. 1. Nachdem Sp. zuvor bei sich aus den wahrgenommenen einzelnen Körper- und Seelenzuständen das Allgemeine der Körperlichkeit (Ausdehnung) und des Geistigen (Denken) durch begriffliches Trennen gewonnen hat, dreht er das Verhältniss um und macht diese Körperlichkeit und dieses Denken zu dem Ursprünglichen und zu Attributen Gottes, welche vor ihren Zuständen sind (I. L. 1); damit werden die einzelnen Körper- und Seelenzustände das Spätere und zu Zuständen jener Attribute. Diese psychologische Entstehung des Systems liegt deutlich vor; um so weniger ist ein Beweis vorhanden, dass die Umkehrung dieses Gedankenganges dem Sein entspricht und die Wahrheit enthält.

Die von Sp. gegebene Definition des Körpers bleibt dabei höchst mangelhaft; Zustand ist nur eine Beziehungsform ohne Inhalt; von seienden Bestimmungen wird nur die Ausdehnung genannt; diese hat aber auch der leere Raum; im Körper sind weit mehr Bestimmungen enthalten, insbesondere die Undurchdringlichkeit, die Gestalt und Bewegung, welche erst zusammen sein Wesen

ausmachen. Sp. kann diese Bestimmungen nicht aufnehmen, weil sie in dem Attribute nicht enthalten sind; so bleibt er auf das Leerste, auf die blosse Ausdehnung, beschränkt.

Die nähere Darlegung, wie ein einzelner undurchdringlicher und erfahrungsmässig für sich bestehender Körper, z. B. ein Stein, ein Stück Metall, als blosser Zustand eines allgemeinen Körpers vorgestellt und gefasst werden kann, bleibt bei Sp. aus. Der Begriff der Accidenzen hat an den Eigenschaften (Farbe, Gestalt etc.) eines Körpers einen Anhalt; aber bei Körpern, die für sich bestehen, fehlt dieser Anhalt; um so nöthiger wäre deshalb die Erläuterung dieses sogenannten Zustandes gewesen.

3. D. 2. Die Mängel dieser Definition von Wesen sind bereits zu I. D. 1 dargelegt worden. Man vergleiche II. L. 37.

4. D. 3 E. Auch die Definition der Vorstellung *(idea)* ist mangelhaft. Auffassung *(conceptus)* ist nur ein anderes Wort; die behauptete Thätigkeit der Seele dabei ist nicht überall vorhanden; insbesondere fehlt sie bei den Wahrnehmungs-Vorstellungen (*E.* 3). Allerdings kann das Wissen nicht definirt werden, aber dann sollte seine Definition auch nicht versucht werden. *Idea* ist nicht mit Begriff, sondern mit Vorstellung übersetzt worden, da Sp. auch die *imaginationes* oder bildlichen Vorstellungen zu den Ideen rechnet.

5. D. 4 E. Die zureichende Vorstellung *(idea adaequata)* bildet einen höchst wichtigen Begriff im System Sp's., den man sich geläufig machen muss, zumal er gänzlich von dem abweicht, was man gewöhnlich unter wahrer Vorstelluug versteht. Nach der gewöhnlichen Auffassung wird der Inhalt einer Vorstellung lediglich durch ihren Gegenstand bedingt und ist davon abhängig. Allein nach dem System Sp's. besteht kein Einfluss, keine Verbindung zwischen den Körpern und ihren Vorstellungen. Beide laufen nur parallel neben einander her, ohne dass Eines das Andere bestimmt (II. L. 7). Wenn deshalb auch die Vorstellung mit dem Gegenstande übereinstimmt, so ist dies doch nur eine äusserliche Beziehung,

welche das innere Wesen der Vorstellung nicht trifft. Die Definition des Zureichenden bleibt nun hier ganz formal; erst aus III. D. 1 kann man ersehen, dass darunter eine solche Vorstellung zu verstehen ist, welche die alleinige und nicht blos partielle Ursache der aus ihr folgenden oder von ihr bewirkten Vorstellungen ist. Auch hier hat die Geometrie das Vorbild abgegeben. So ist für Sp. die Vorstellung des Kreises, als einer vom Mittelpunkt überall gleich weit abstehenden Linie, eine zureichende (*adaequate*) Vorstellung, weil aus ihr allein alle die besonderen, für den Kreis geltenden Lehrsätze abgeleitet werden können. Dieses Ableiten nimmt Sp. als die Gewinnung eines neuen Inhaltes.

In Anwendung dieser Methode glaubt Sp. aus den obersten Prinzipien seiner Ethik die Erkenntniss Gottes und der Welt durch reine Folgerungen gewinnen zu können. Dies ist der grosse Irrthum Sp's., der sich bei Hegel in der dialektischen Entwickelung fortsetzt. Die logische Folgerung kann vielmehr nie zu einem Neuen führen, sondern bleibt innerhalb der Identität. Hierauf oder auf dem Nichtsein des Widerspruchs beruht ihre Beweiskraft (*E.* 46).

Dies gilt auch für die Geometrie. Wenn scheinbar aus der Definition einer Gestalt, z. B. des Kreises, ein Neues abgeleitet wird, so geschieht es doch in Wahrheit nur durch die Beobachtung, dass im Kreise sich Dreiecke einfügen, mithin die für diese geltenden Lehrsätze auch innerhalb der neuen Gestalt des Kreises gelten (*E.* 79).

6. D. 5 E. Dauer bezeichnet die Existenz innerhalb der Zeit, während die Ewigkeit die Existenz ausserhalb der Zeit nach Sp. bezeichnet. Man vergleiche III. L. 4 bis 10.

7. D. 6. Auch hier wird der natürliche Sinn der Worte verlassen; nach diesem ist Realität eine seiende Bestimmung (Eigenschaft, Geschehen), Vollkommenheit dagegen eine durch einen Zweck bestimmte Beziehungsform, also nur innerhalb des Denkens, wie Sp. im Anhange zu Theil I. selbst ausgeführt hat. Ausserdem missbraucht Sp. auch hier die Identität und nimmt Be-

stimmungen schon deshalb für identisch, weil sie untrennbar mit einander verbunden sind. Dies wiederholt sich noch öfter; so wird III. L. 7 das Begehren mit dem Wesen identificirt.

8. D. 7. Wenn es nach Sp. kein Leeres *(Vacuum)* giebt, also alles Stetige zusammenhängt, so kann man fragen: Woher kommt das Einzelne? was macht die Begrenzung, aus der Sp. die Endlichkeit ableitet? Sp. sagt: ein anderes Endliche; allein Jedermann sieht, dass diese Definition sich im Kreise dreht. Es zeigt sich an diesem Fall, wie leicht gerade die nur dem Denken vertrauende und die Wahrnehmung vernachlässigende Philosophie bereit ist, Begriffe roh aus der Erfahrung aufzunehmen, ohne sich um ihre Bedeutung und ihren Ursprung zu kümmern.

9. A. 1. 2. Der Begriff des Wesens des Menschen ist erst aus den Wahrnehmungen der einzelnen Menschen durch begriffliches Trennen gebildet, und zwar so, dass das Einzelsein dabei beseitigt worden ist (*E.* 19). Dieser Ursprung des Wesens wird aber dann vergessen, das Wesen als das Erste und Ursprüngliche genommen und so der Schein gewonnen, als wenn die einzelnen Menschen etwas von dem Wesen Verschiedenes wären, und als wenn deshalb jeder einzelne Mensch eine zwiefache Ursache brauche, eine für sein Wesen und eine zweite für seine Existenz.

A. 2 ist wieder ein reiner Erfahrungssatz, der ohne Weiteres als Axiom hingestellt wird. Unter Denken sind hier alle wissenden und seienden Zustände der Seele zu verstehen.

10. A. 3. Auch dies ist ein rein aus der Selbstwahrnehmung (*E.* 5) entlehnter Satz, der einer viel sorgfältigern Fassung bedarf, wenn er als Gesetz in die Wissenschaft aufgenommen werden soll. So sind die Gefühle in ihrem Dasein nicht davon bedingt, dass man sich ihrer bewusst ist. So giebt es völlig unbestimmte Begehren und Instinkte. Diese Feinheiten kann freilich eine Philosophie nicht bemerken, die nur das Denken als die Quelle der Wahrheit gelten lässt.

11. A. 4. Unter Körper ist hier der eigne Leib gemeint.

12. A. 5. Hier wird übereinstimmend mit der in Band I. der Philosophischen Bibliothek enthaltenen Darstellung das Wahrnehmen auf das Körperliche und auf die Seelenzustände beschränkt; es ist die sinnliche und die Selbstwahrnehmung gemeint (*E.* 5). Indess ist diese Uebereinstimmung nur scheinbar; es wird später sich zeigen, dass Sp. keine unmittelbare Wahrnehmung fremder Körper annimmt. Die Seele ist bei ihm nur auf die Bilder ihres eigenen Körpers beschränkt.

13. L. 1 B. E. L. 2. Indem Sp. für Gott einen Inhalt brauchte, und dieser Inhalt oder die Bestimmtheit nur in den Zuständen zu finden war, so blieb Sp. nur übrig, das Allgemeinste aus diesen Zuständen durch trennendes Denken auszuziehen und dies zu den Attributen Gottes zu erheben. Dies Allgemeinste ist das Körperliche und das Geistige, oder wie Sp. es nennt, die Ausdehnung nnd das Denken. So erklärt sich psychologisch die Entstehung des Systems. In dem von Sp. gebotenen Beweise ist diese Entstehung verhüllt. Der Beweis ist übrigens schwach, da er zu viel beweist. So gut, wie man aus den einzelnen Gedanken und Körpern das Allgemeine ausziehen und zu Attributen erheben kann, ebenso gut kann man es aus den einzelnen Gefühlen, aus den einzelnen Gestalten, aus den einzelnen Farben, aus den einzelnen Bewegungen, und ebenso gut kann man daher auch das Gefühl an sich, die Gestalt, die Farbe, die Bewegung als Allgemeines zu einem Attribut Gottes erheben. Die Unendlichkeit kann auch hier durch Steigerung der Realität gewonnen werden. Der Beweis Sp's. passt also genau hier wie dort, und zeigt somit die Willkürlichkeit des Systems. — Erst durch L. 1 und 2 ist ein Inhalt für Gott gewonnen, der im I. Theile noch fehlte: das Denken und die Ausdehnung. Nach I. L. 11 hat indess Gott noch unendlich viele andere Attribute; allein der menschliche Verstand hat keine Vorstellung davon. Dies ist sehr erklärlich, weil das Körperliche und das Geistige Alles bezeichnet, was die Sinnes- und Selbstwahrnehmung bietet, und kein Denken

darüber hinaus ein Neues bieten kann (*E.* 9). Man kann hier fragen, weshalb Sp. nur die räumliche Ausdehnung zu dem Attribute Gottes erhebt, und nicht auch die Zeit, welche dem Raum so verwandt ist. Nach II. L. 44 E. erkennt Sp. überdem die Wirklichkeit der Zeit an. Wenn er sie dennoch nicht zu den Attributen rechnet, so liegt dies in seinem Begriff der Substanz, welche ausserhalb der Zeit, d. h. ewig ist. So besteht bei Sp. ein gänzlicher Gegensatz zwischen Zeit und Raum. Nur der Raum gehört zu dem Wesen Gottes und bildet ein Attribut desselben; die Zeit dagegen ist nur ein Zustand, sie gehört nur zum bildlichen Vorstellen; das Erkennen erfasst die Zeit nicht, sondern nur das zeitlose Wesen der Dinge.

14. L. 3 B. E. In E. zu I. L. 17 ist der Verstand *(intellectus)* Gott abgesprochen worden; ebenso ist in I. L. 31 der Verstand, sowohl der endliche wie der unendliche, zur gewordenen Natur gestellt worden, also zu den blossen Zuständen und nicht zu den Attributen Gottes. Dennoch wird hier behauptet, dass in Gott eine Vorstellung *(idea)* bestehe; die Vorstellungen bilden aber gerade das, was man Verstand nennt; auch wird in L. 4 dies ausdrücklich anerkannt. Man wird diesen Widerspruch wohl nur so lösen können, dass man unter dem Gott abgesprochenen Verstand nur einen solchen versteht, welcher in seinen einzelnen Gedanken wechselt und eine zeitliche Bewegung und Veränderung seines Inhaltes hat; hier ist dagegen unter Vorstellung, die Gott hat, nur eine ruhende, aber Alles in sich befassende zu verstehen, z. B. so, als wenn ein Kreis zugleich die Vorstellung aller in ihm als Folge enthaltenen Lehrsätze hätte.

Der Beweis ist rein formal auf die Unendlichkeit Gottes gestützt; damit kann freilich Alles bewiesen werden.

In der E. wird wiederholt eingeschärft, dass Gottes Macht und Handeln nicht als menschliches Handeln zu fassen ist, sondern in der Art der logischen Folgen.

15. L. 4 B. Wenn Gott nur einer ist, so ist auch die Vorstellung Gottes nur eine. Vorstellung von Gott

oder Gottes ist hier in dem zwiefachen Sinne zu nehmen, dass die Vorstellung Gott zum Gegenstande hat und zugleich Gott als die seine angehört.

Indem Sp. Gott nicht blos das Denken als Attribut, sondern auch eine Vorstellung beilegt, welche nach den späteren als seine Seele angesehen werden muss (II. L. 11), so scheint hier Sp. ein besonderes Vorstellen Gottes neben dem Vorstellen der menschlichen Seelen anzunehmen. Allein andere wichtige Stellen des Systems (II. L. 11 Z.) führen dahin, dass das Vorstellen Gottes sich nur aus dem Vorstellen der Seelen zusammensetzt und nichts davon Verschiedenes, sondern nur deren Totalität ist. In diesem Sinne sagt Sp. auch in V. L. 36: »Die »geistige Liebe (oder Erkenntniss) Gottes innerhalb der »menschlichen Seele ist die Liebe Gottes, mit welcher »Gott sich selbst liebt; sie ist ein Theil der unendlichen »Liebe, womit Gott sich selbst liebt.« Dieser Gedanke ist bekanntlich von Hegel festgehalten worden. Um so auffallender ist es, dass Sp. hier ein besonderes Vorstellen in Gott selbst neben dem menschlichen Vorstellen behauptet. Der Begriff der menschlichen Seele, als eines Zustandes Gottes, ist dadurch noch mehr erschwert.

16. L. 5. B. In L. 5. 6. 7 wird die Folgerung aus der Selbstständigkeit (*in se esse*) der Attribute gezogen. Da nach Sp. kein Attribut mit dem andern etwas gemein hat, da keines die Ursache von einer Wirkung in einem andern Attribute sein kann, so folgt allerdings, dass die einzelnen Vorstellungen in dem Menschen nicht von ihren Gegenständen bewirkt werden, sondern von andern, ihnen zeitlich und ursachlich vorangehenden Vorstellungen, und L. 5 spricht dies offen aus. Die Reihe der ursachlich verknüpften Zustände läuft also in jedem Attribute für sich ab, ohne alle Beeinflussung von einem andern Attribute. Die Wahrheit oder Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren Gegenständen wird aber dadurch nicht aufgehoben; nach L. 7 ist die Ordnung und Verknüpfung in allen Attributen dieselbe; die Reihen laufen in allen parallel, und die verschiedenen Attribute werden in Wahrheit zuletzt für eines erklärt.

Der Beweis für diese Sätze dreht sich, wie zu erwarten war, im Zirkel. Nachdem der Begriff der Attri-

bute und ihre Selbstständigkeit zuerst willkürlich gebildet worden ist, kann allerdings dann diese Folgerung daraus abgeleitet werden. Wenn einmal die Wahrnehmung als die Brücke, welche allein zu dem Seienden führt, verlassen wird, ist es nicht schwer, Hypothesen auszusinnen, welche in ihren gröbsten Bestimmungen mit der Erfahrung sich vereinigen, welche aber bei jedem weitern Fortschritt in das Feinere und Einzelne ihren Dienst versagen und ins Stocken gerathen.

Nach Sp. gleicht alles Wahrnehmen der Ideen-Association. So wie hier eine Vorstellung von einer andern geweckt wird, so soll nach Sp. dies allgemein, also auch für die Wahrnehmungs-Vorstellungen, gelten.

Sp. verlässt damit die natürliche Auffassung und den ersten Fundamentalsatz der Wahrheit. Es wird sich zeigen, dass er, wie zu erwarten, nicht im Stande ist, seine Hypothese bis in das Einzelne consequent durchzuführen. Schon Trendelenburg (Historische Beiträge zur Philosophie. II. 64 u. ff.) hat diesen Mangel dargelegt. Bei der Unnatürlichkeit und Künstlichkeit der Hypothese ist die Frage von Interesse, wie Sp. zu ihr gekommen ist? Es scheint, dass nur die reine Consequenz des Denkens ihn dazu geführt hat. Nachdem er das Wesen der Substanz und der Attribute einmal in das »In sich sein« gesetzt und die Ursachlichkeit auf die Gemeinsamkeit zwischen Ursache und Wirkung gegründet hatte (I. D. 3. 4. A. 4. 5. L. 3), war die hier gezogene Folgerung unabweisbar.

17. L. 6 B. E. Das Nöthige ist vorstehend bemerkt. Der L. 6 verallgemeinert nur den Gedanken des L. 5. Uebrigens bleibt L. 6 formal, da Niemand, und auch Sp. nicht, ein anderes Attribut neben dem Körperlichen und Geistigen (Ausdehnung und Denken) angeben kann.

18. L. 7 B. Z. Dieser parallele, einander genau entsprechende Lauf der Vorstellungen und der Dinge ist derselbe Gedanke, den Leibnitz unabhängig von Sp. als prästabilirte Harmonie ausgebildet hat.

Der Beweis, den Sp. hier giebt, ist unzureichend. Denn Sp. beruft sich nur darauf, dass die Reihe der Zustände innerhalb eines jeden Attributs causal zu-

sammenhänge. Daraus folgt aber nicht, dass diese Reihen auch parallel laufen oder unter einander übereinstimmen, was L. 7 behauptet.

19. E. zu L. 7. In dieser E. wird ein höchst wichtiger Satz aufgestellt, der deshalb auch formell als Lehrsatz für sich hätte behandelt werden sollen. Der gegenständliche Unterschied der Attribute wird darin aufgehoben; alle Attribute sind ein und dasselbe; der Unterschied kommt nur von der »verschiedenen Auffassung« oder von den »zwei Weisen des Ausdrucks« (*comprehendere*, *exprimere*). Mit dieser Identität ist allerdings das Sonderbare des parallelen Laufs der Reihen der mehreren Attribute erklärt; allein desto schwieriger wird dadurch der Begriff des Attributs. Man kann fragen: Von wem geht die Auffassung aus, durch deren Unterschied das Eine zu Vielen wird? Sp. denkt offenbar an die menschliche Auffassung. Allein dann ist der Unterschied der Attribute nur eine Erscheinung im Sinne Kant's, eine Ansicht, von welcher sonst keine Spur bei Sp. zu finden ist. Viele Ausleger des Sp. haben dennoch diese Erklärung, in Ermangelung einer bessern, angenommen. K. Fischer (Geschichte der neuern Philosophie. I. 360) missbilligt dies mit Recht; aber seine Erklärung ist nicht minder bedenklich. Er sagt: Der menschliche Verstand unterscheide nur die Attribute, aber er mache sie nicht. Aber wenn der Verstand die mehreren Attribute nicht macht, so sind ihre Unterschiede schon vor dem Verstande da. Die Unterschiede entspringen dann nicht aus der Auffassung; und wenn der Unterschied erst von dem Verstande durch sein Unterscheiden in die Substanz gebracht wird, so ist er sein Werk und der Unterschied also nur Erscheinung im Sinne Kant's.

Eine in das System passende Erklärung dieser Einheit scheint deshalb nicht möglich, aber vielleicht eine psychologische Erklärung. Sp. legt im Verlauf seiner Ethik auf diese hier betonte Identität der Attribute kein Gewicht und benutzt sie nirgends, um weitere Folgerungen daraus zu ziehen; nur in III. L. 2 E. wird diese Einheit beiläufig wieder erwähnt. Sonst wird überall an dem wirklichen Unterschied der Attribute festgehalten.

Es scheint deshalb diese Identität der Attribute hier nur ein hingeworfener Gedanke des Sp. geblieben zu sein, auf den er zur Erklärung des Parallelismus der Reihen kam, den er aber selbst nicht weiter festgehalten hat, so dass er die darin enthaltenen Bedenken nicht bemerkte. Offenbar war dieser Gedanke ein erster Blitz im Sinne des Kant'schen Idealismus; allein Sp. liess ihn unbeachtet und ging sofort wieder auf die reale Unterschiedenheit der Attribute zurück.

20. L. 8 B. Z. E. Nachdem Sp. allen Einfluss zwischen dem Vorstellen und seinen Gegenständen aufgehoben hat, ist damit auch dem Wissen seine eigenthümliche Natur genommen; es ist damit ein Sein geworden wie jedes andere, und es ist ein ihm nur äusserliches Verhältniss, das es auf einen Gegenstand weiset oder ihn spiegelt.

Deshalb verhalten sich die einzelnen zeitlich auftretenden Vorstellungen zu dem Wesen ihrer innerhalb Gottes Denken ebenso, wie die einzelnen zeitlich auftretenden Körper zu ihrem Wesen in Gottes Ausdehnung. Das Wesen beider ist als eine ewige Wahrheit in Gott enthalten; die zeitliche Existenz entwickelt sich daraus nur innerhalb der causalen Reihe der Zustände in der Weise von logischen Folgen.

Dies ist es, was dieser L. 8 ausspricht.

Diese Selbstständigkeit der Vorstellungsreihe ist für das System Sp's. von den weitgehendsten Folgen. Der gewöhnliche Begriff der Wahrheit, die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Gegenstande, tritt deshalb bei Sp. ganz zurück; viel wichtiger ist ihm das Zureichende (*adaequate*) der Vorstellungen, welches darin besteht, dass eine Vorstellung die volle, alleinige und nicht blos partielle Ursache der ihr in der causalen Reihe folgenden Vorstellung ist. Denselben Gedanken hat Hegel in seinem Begriff der Entwickelung und der Wahrheit aufgenommen.

Nur die zureichenden Vorstellungen sind es, wodurch die Seele handelt; nur solche Vorstellungen sind zugleich die Vorstellungen Gottes, als solchen.

Damit ändert sich auch der Begriff des Falschen; das Falsche ist das blos Partielle, eine Vorstellung,

der Einzelnes fehlt, durch dessen Hinzutritt sie aber eine zureichende werden kann. Deshalb ist das Falsche nur ein Mangel; in Gott, als der Totalität ist dieses Partielle nicht vorhanden; indem in ihm auch das dort Fehlende enthalten ist, sind alle seine Vorstellungen zureichende oder wahre (Z. zu II. L. 11).

Daraus erklärt sich weiter, wie Sp. das Erkennen zur Hauptaufgabe und zur Seligkeit des Menschen erheben kann. Bei Sp. sind die Vorstellungen ein Seiendes, wie die Körper; ein blos im Denken sich bewegender Mensch ist nach Sp. ebenso seiend thätig wie ein Staatsmann oder Feldherr oder Baumeister, ja, seine Thätigkeit ist allein eine freie.

Das Vorstellen ist nie ohne ein ihm entsprechendes Körperliches; diesen Grundsatz führt Sp. mit voller Consequenz durch. Deshalb ist die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers, und deshalb giebt es keine blossen Vorstellungen (*E.* 11), vielmehr entspricht auch diesen immer eine körperliche Gestaltung in ihrem Leibe, deren Spiegel oder Abbild sie ist. Deshalb besteht ferner kein Unterschied zwischen Wahrnehmen und dem blossen Vorstellen; beide spiegeln einen Zustand ihres Körpers und nichts mehr.

Der Leser muss sich mit Sorgfalt diese Sätze zu eigen machen; nur bei strenger Festhaltung dieser Grundgedanken kann die Ethik verstanden werden.

Das Beispiel mit dem Kreise ist interessant; es zeigt, wie sich Sp. das Wesen getrennt von der zeitlichen Existenz und doch in den Attributen existirend vorstellt. Das Wesen wird damit in diesem Beispiele zu einer blossen Möglichkeit, und hieraus erhellt, wie unausführbar jede bestimmtere Entwickelung des Spinozistischen Begriffes vom Wesen ist.

21. L. 9 B. Z. B. Dieser Lehrsatz mit seinem Zusatze ist nur die nähere Darlegung der vorgehenden Lehrsätze; er ist die reine Folge von den L. 28. 29 Th. I. und von L. 7 Th. II. Dass die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen ausbleibt, ist bereits zu I. L. 28 gezeigt worden.

22. L. 10 B. E. Z. Nach Sp. ist der Mensch wegen seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit keine Sub-

stanz, sondern nur ein Zustand von oder in Gott. Da das System zuvor die Substanz zu dem Unendlichen erhoben hat, so ist diese Folgerung richtig. Die Frage ist nur, ob der von Sp. aufgestellte Begriff der Substanz die Wahrheit enthält? Das Nöthige hierüber ist zu Th. I. bemerkt. Der Streit, ob etwas Substanz oder nur Accidenz, läuft leicht auf einen Wortstreit hinaus, da Substanz ja nur eine Beziehungsform des Denkens ist und weder ein endliches noch unendliches Sein darstellt.

Das hier allein Interessirende ist die Frage: Wie soll diese Zuständlichkeit des Menschen und seine Einigung mit Gott im Sein vorgestellt werden? und welche Folgerungen können daraus für die menschliche Natur abgeleitet werden?

Hier lässt aber Sp. den Leser im Stich. Er bleibt einfach bei der Phrase: der Mensch ist eine Erregung (*affectio*) oder ein Zustand (*modus*), welcher die Natur Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrückt. Ob Gott daneben noch ein Besonderes, Selbstständiges ist, dem die Menschen, wie z. B. das Grün dem Blatte, inhäriren, oder ob Gott nur die Totalität dieser Zustände ist, und Nichts daneben, diese Frage bleibt bei Sp. im Dunkeln; seine Wendungen führen bald zu dem Einen, bald zu dem Andern. Dasselbe gilt von den von nun ab fortwährend wiederkehrenden Ausdrücken: »Das Einzelne, das End»liche hat Gott zur Ursache, oder ist in Gott, nicht »insofern er unendlich ist, sondern sofern er aufge»fasst wird (*consideratur*) als erregt (*affectus*) von »einem Endlichen«; oder: »insofern er die menschliche »Seele darstellt«; oder: »sofern er das Wesen der »Seele ausmacht«. Es ist dieselbe Unklarheit wie bei der Bezeichnung des Endlichen: »als eines Zustandes, »der Gottes Natur auf eine bestimmte (endliche) Weise »ausdrückt.« Ferner erhebt sich auch hier die früher erwähnte Frage: Von wem geht dieses »Auffassen« aus? bezeichnet es blos einen Unterschied im Denken oder auch einen Unterschied im Sein? Ist dieses Endliche nur Erscheinung oder Wirklichkeit? Alle diese Fragen bleiben ungelöst.

Eine bildliche, das Seiende bezeichnende Vorstellung ist für solche Ausdrücke nicht zu finden. Dies macht die Dunkelheit von Sp's. Ethik aus, die ihren letzten

Grund darin hat, dass er das Unnatürliche versucht, nämlich reine Beziehungen als ein Seiendes zu behandeln.

Die E. 2 dreht sich am Schluss um eine Subtilität, die nicht zu verstehen ist. Sp. bemerkt, dass seine frühere Definition des Wesens hier nicht passt; er sucht ihr deshalb auszuweichen, aber in Wendungen, welche dennoch jene Definition wiederholen.

23. L. 11 B. Z. E. Nach Sp. ist die wissende Seele nur die Vorstellung ihres Körpers; alle ihre Vorstellungen haben nur ihren Körper und dessen verschiedene Zustände zu ihrem Inhalt. Von fremden Körpern erhält die Seele nur mittelbar Kunde, dadurch, dass ihr Körper einen körperlichen Eindruck von denselben empfängt. Diese Eindrücke haben zum Theil ein Gemeinsames (*Commune*) mit den fremden Körpern, und dadurch stimmt die Vorstellung derselben einigermassen mit ihnen; indess doch nur partiell, verworren und mittelbar. Der unmittelbare Gegenstand jeder Vorstellung bleibt dabei immer nur der eigne Körper. So sehr diese Lehre der natürlichen Auffassung widerstrebt, so ist sie doch consequent, denn der causalen Reihe der Vorstellungen entspricht genau eine causale Reihe in den Körpern (II. L. 7), aber beide Reihen haben keinen Einfluss auf einander.

24. L. 12 B. E. Da die Reihe der Vorstellungen und die Reihe der Gegenstände parallel laufen, so ist auch kein Gegenstand ohne eine ihm entsprechende Vorstellung, und jede Veränderung in dem Gegenstande ist von einer gleichen Veränderung im Vorstellen begleitet. Ist nun die Seele diese Vorstellung des Gegenstandes, so hat sie auch das Wissen von Allem, was in diesem Gegenstande vorgeht. Dieses Alles folgt aus den vorgehenden Lehrsätzen. Sp. nimmt in dem B. einen Umweg durch Gott, der indess den Beweis nicht verstärkt, sondern in die schon gerügte Dunkelheit der Phrase: »Gott, so weit er die Natur der menschlichen Seele ausmacht«, geräth. Uebrigens gilt der L. 12 nicht in der Allgemeinheit, wie seine Worte lauten; dies ergeben II. L. 24 und 27. Die Einheit der Seele beruht dabei auf

der Einheit des Gegenstandes oder ihres Körpers nach Analogie des II. L. 4.

25. L. 13 B. Z. E. Der Beweis dieses Lehrsatzes holt ebenfalls von Gott aus; indess ruht er in seinem Kerne lediglich auf der Selbstbeobachtung. Denn die A. 4 und 5 Th. II, auf denen der Beweis beruht, sind reine Erfahrungssätze.

Im Z. wird dies einfach anerkannt, und es erhellt daraus, dass Sp. der Wahrnehmung Wahrheit beilegt, also den ersten Fundamentalsatz (*E.* 68) anerkennt.

Der Unterschied von Körper und Seele ist deshalb für Sp. ein wirklicher. Die Einheit beider, von der Sp. in der E. spricht, ist nicht die eines gegenseitigen Einflusses oder einer Wechselwirkung, wie man gewöhnlich meint; auch nicht eine solche, welche den Unterschied zu einem blossen Scheine herabsetzt; sondern es ist die Einheit, welche aus dem vollständigen Parallelismus zwischen Vorstellung und Gegenstand hervorgeht, denn nur diesen hat Sp. vorher behandelt.

Sonderbar ist die Wendung, welche Sp. dann in dieser E. nimmt: dass man, um die Natur der Seele kennen zu lernen, ihren Körper kennen lernen müsse, und dass die Kenntniss der Seele nur auf diesem Wege erlangt werden könne. Damit wäre alle unmittelbare Beobachtung der Seele selbst (Selbstwahrnehmung. *E.* 5) überflüssig. Ist die Seele nur eine Vorstellung ihres Körpers, so scheint dieser Satz consequent; allein näher betrachtet, gilt diese Consequenz nur für den Inhalt der Vorstellung. Ist die Seele nur ein Spiegel des Körpers, so kann man allerdings den Inhalt des Spiegelbildes durch den Körper, den es spiegelt, am Besten kennen lernen. Allein das Eigenthümliche des Wissens der Seele liegt in der Form, in welcher dieser Inhalt gespiegelt wird. Diese Form, dieser Spiegel an sich, dieses Wissen kann nie aus dem Körper erkannt werden; denn durch diese Form unterscheidet sich gerade das Wissen von dem Körper; oder, wie Sp. sagt: das Attribut des Denkens kann, wie jedes, nur in und durch sich allein aufgefasst werden. So trifft Wissen und Sein nur im Inhalte zusammen; die Form des Wissens muss aber durch sich selbst erkannt werden; dazu hilft die Kenntniss

des Körpers schon deshalb nichts, weil diese Kenntniss selbst wieder nur ein Wissen ist. Sp. kommt später selbst auf das Wissen des Wissens, wie L. 21 ergiebt.

Was dagegen die Kenntniss der fremden Gegenstände und der Körper überhaupt anlangt, so erhält nach Sp. die Seele die Kenntniss von ihnen nur mittelbar durch die Veränderungen, welche ihr eigner Körper von den fremden Körpern erfährt. Insofern ist es consequent, den Vorzug und die höhere Realität der Seele von der Natur ihres Körpers abzuleiten, wie hier geschieht.

26. A. 1. 2. Ln. 1. 2. 3 mit A. 1. 2. Diese hier vorgetragenen Sätze von den einfachen Körpern sind in sich verständlich; sie stimmen zum grossen Theil mit den Lehren der modernen Naturwissenschaft überein. Sp. giebt sie theils als Axiome, theils als Lehnsätze, d. h. als Sätze, die aus andern Wissenschaften entlehnt sind. Nichtsdestoweniger fügt er diesen Lehnsätzen Beweise bei. Fragt man nach der Quelle dieser Sätze, so sind sie sämmtlich durch Induction aus der Erfahrung entlehnt, und nur durch das trennende und verbindende Denken ist ihnen dann Einzelnes angehängt worden, was nicht aus der Erfahrung stammt, und deshalb zweifelhafter bleibt. A. 1. 2 sind reine Erfahrungssätze. Ln. 1 überschreitet durch Hereinziehung des Substanzbegriffes die Erfahrung, ist aber nach I. L. 15 selbstverständlich. Das Uebereinstimmen *(convenire)* in Ln. 2 ist ein sehr wichtiger Begriff, aus dem Sp. später das Gemeinsame (*Commune*) bildet. Sp. versteht das begrifflich Gemeinsame (*E.* 20) darunter; deshalb haben alle einzelnen Körper ein Gemeinsames darin, dass sie zu einem Attribut gehören, und alle entweder ruhen oder sich bewegen, was Sp. zu den unendlichen Modificationen rechnet. Es bleibt aber zweifelhaft, wie weit Sp. dieses Gemeinsame gelten lässt, da er viele begriffliche Bestimmungen, als Fictionen der Einbildung verwirft, wie später sich ergeben wird. Für das sogenannte Gesetz der Trägheit in L. 3 giebt Sp. einen Beweis aus reinen Begriffen, der indess sophistisch ist. Nur durch Abstraction von Unterschieden wird die Bewegung, so weit sie verschiedene Orte und Zeiten durchläuft, ein Identisches oder sich gleich Bleibendes; in der vollen Wirklichkeit ist die

Bewegung des Körpers in der nächsten Minute und in dem nächsten Orte ein Neues, was mit seiner Bewegung vorher nicht dasselbe ist, also auch nicht aus einer angeblichen Identität mit jenem abgeleitet werden kann.

Wollte man diese Methode gelten lassen, so könnte damit auch bewiesen werden, dass ein im Kreise sich bewegender Körper fortwährend diese Kreisbewegung, vermöge der Gleichheit der einzelnen Kreisbogen, immer beibehalten müsse, während die Erfahrung dies bekanntlich widerlegt.

A. 1 und 2 hinter Ln. 3 sind wieder reine Erfahrungssätze, obgleich es den Schein hat, als leitete Sp. sie aus Begriffen ab.

27. D. zu Ln. 3. Ln. 4. 5. 6. 7. In der D. zu Ln. 3 behandelt Sp. die Einheitsformen des An-einander oder der Berührung (*E.* 26), und der Verbindung durch Kraft (*E.* 28); letztere jedoch zu unbestimmt.

Die einfachen Körper (*Molekule*) untersrheidet Sp. blos nach der Ruhe und Bewegung; also weder nach Gestalt, noch nach Grösse noch nach materialen Eigenschaften (*E.* 4). Da nun die zusammengesetzten Körper ihre Eigenschaften nur von diesen Elementen ableiten können, so erhellt, dass sie wohl in Gestalt und Grösse, aber nicht in materialen Eigenschaften sich unterscheiden können; folglich sind diese, wie Farbe, Töne, Wärme, Geschmack, Geruch, keine wirklichen Eigenschaften. Cartesius hatte dies bereits ausgesprochen; Locke ist dem später beigetreten, und die moderne Naturwissenschaft lehrt das Gleiche. Ihr gelten diese materialen Eigenschaften nur für das Erzeugniss der wahrnehmenden Seele. Sp. äussert sich merkwürdigerweise hierüber nicht. Er konnte freilich diese Wendung nicht benutzen, da bei ihm jeder Vorstellung, also auch der der Farbe und des Tones, ein körperlicher Zustand entsprechen muss.

Das Wesen der zusammengesetzten Körper besteht nach Sp. nur in der Bestimmtheit der Lage und gegenseitigen Bewegung der Elemente. Alles, was diese nicht verändert, verändert auch den Körper nicht. Deshalb sagt Sp. in II. L. 24 B.: »Die Theile, welche den Kör»per bilden, gehören nur insoweit zu dem Wesen des-

»selben, als sie sich ihre Bewegungen in gewisser Weise gegenseitig mittheilen.« Man sehe auch II. L. 19 und IV. L. 39. Diese Lehrsätze sind ein Versuch, das Wesen der organischen Körper, insbesondere des menschlichen Körpers, zu erfassen; er bleibt natürlich innerhalb der rohsten Annahmen stehen; doch sind diese Grundgedanken auch in der modernen Naturwissenschaft festgehalten worden.

28. H. 1 bis H. 6. Diese Heischesätze sind theils aus der Erfahrung abgeleitet, theils Hypothesen. Sp. könnte sie ebenso gut, wie die früheren, Axiome nennen. In der Geometrie unterscheiden sich Postulate und Axiome dadurch, dass jene ein Thun, z. B. das Ziehen einer Linie fordern, dessen Ausführung durchaus einfach und leicht ist. In diesem Sinne ist hier das Wort nicht gebraucht.

Das Erregen des menschlichen Körpers durch fremde Körper, und umgekehrt, besteht nach diesen Sätzen nur in Stössen und Bewegungen, also genau in dem, was der moderne Materialismus behauptet.

H. 5 ist die Vorbereitung zur Erklärung des Gedächtnisses. Bonnet hat diesen Gedanken später weiter ausgeführt. Die Hypothese kommt nicht über dieses rohe Prinzip hinaus, da die Verwickelung in der Bewegung der Vorstellungen viel zu gross ist, um in ihrer näheren Bestimmtheit und Besonderung durch ein solches mechanisches Prinzip ausreichend erklärt werden zu können.

29. L. 14. B. Die Seele ist nur das parallel laufende Spiegelbild der Veränderungen ihres Körpers; daraus folgt dieser L.

30. L. 15. B. Der hier geführte B. gilt nur für Gott, nicht aber für die menschliche Seele, von welcher der L. spricht. Dieser Unterschied ist wichtig, weil nach L. 24 die Seele nicht die zureichende Kenntniss der Theile (Elemente) ihres Körpers hat. Man wird deshalb den L. 15 so verstehen müssen, dass er entweder nur von der in Gott seienden Vorstellung spricht, oder unter den Theilen des Körpers nicht seine Elemente meint. Die Fassung bleibt zweideutig.

31. L. 16. B. Z. 1. 2. Dieser Lehrsatz ist für das System sehr wichtig; auf ihm beruht der Grundsatz bei Sp., dass die Seele von fremden Körpern durch das Wahrnehmen nur eine mangelhafte und verworrene Kenntniss erhält, die damit auch dem bildlichen Vorstellen und der Erinnerung anhaftet. Die Seele nimmt dabei mehr ihren als die fremden Körper wahr. Diese Meinung ist eine Folge der Auffassung, dass die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers ist. Diese Meinung über das Wahrnehmen bietet sich dem Nachdenken allerdings zunächst dar; die Sinneswerkzeuge des menschlichen Körpers nach ihrem Bau und die bekannten Sinnestäuschungen führen zunächst darauf. Wenn indess diese falschen Zusätze von der Seele selbst als solche erkannt und somit ihre Wahrnehmung der fremden Gegenstände gereinigt und zur Wahrheit erhoben werden kann, so wird damit jene Auffassung bedenklich, und die Natur des Wahrnehmens erfordert deshalb eine viel tiefere Untersuchung, als hier von Sp. geschieht.

Die Schwäche der Auffassung Sp's. erhellt schon daraus, dass sie durchaus die Frage nicht erledigt, weshalb die Seele, wenn sie nur Zustände ihres Körpers vorstellt, diese doch vielfach als fremde Körper auffasst. Die blosse Causalität der letzteren kann nicht dahin führen, denn die Seele stellt nicht diese Causalität, sondern nur deren Wirkungen in ihrem Körper vor.

Diese ungenügende Darstellung der Seelenvorgänge ist die unvermeidliche Folge der Prinzipien des Systems und seiner rein deductiven Methode.

32. L. 17. B. Z. E. Nach diesem L. und Z. erkennt Sp. keinen Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der blossen Vorstellung an. Beide sind bekanntlich im Inhalte und möglicherweise auch in der Stärke ganz gleich; ihr Unterschied liegt lediglich darin, dass jene den Inhalt als gegenwärtig oder wirklich seiend setzt, während in der blossen Vorstellung dies nicht geschieht. (*E.* 11.) Dieser Unterschied betrifft die Wissensart (*E.* 58) und ist für das Wissen der Seele von der höchsten Bedeutung. Dadurch allein wird ihr Vorstellen von der steten Gegenwart der Gegenstände frei und kann sich als Erinnerung und Phantasie in den

mannichfachsten Weisen bewegen, ohne dass im Sein sich ein Stäubchen zu rühren braucht.

Es ist höchst auffallend, dass Sp. diesen Unterschied verleugnet; er geräth dadurch in grosse Schwierigkeiten; insbesondere fehlt bei ihm schon die nähere Angabe, wie ein anderer Zustand des Körpers die Gegenwart eines Inhaltes ausschliessen kann. Ist die Hypothese Sp's. wahr, so kann ein Zustand des Körpers wohl den andern verdrängen, d. h. in der Seele muss ihre frühere Vorstellung einer anderen Platz machen, oder es kann eine Vorstellung mit einer anderen in Widerspruch kommen; allein wie der Inhalt der ersten bleiben und nur nicht mehr als gegenwärtig gelten soll, ist durchaus nicht abzusehen. Diese Frage wird später weiter erörtert werden.

In den B. zu Z. folgt die Ausnutzung des Satzes von H. 5. Es bedarf keiner Ausführung, dass diese materiale Erklärung für die feinen Verwickelungen des blossen Vorstellens nicht zureicht.

Der in der E. entwickelte Begriff des bildlichen Vorstellens ist richtig; es bildet nach Sp. den Gegensatz zu den zureichenden, das Wesen der Dinge erfassenden Vorstellungen, oder zu dem Erkennen, mit dem die Seele die Dinge durch ihre ersten Ursachen erfasst, und deren Ordnung bei allen Menschen dieselbe ist (II. L. 18. E.), und von welchen in II. L. 37 und folgenden gehandelt wird.

Der Irrthum wird als ein blosser Mangel, als ein Fehlen des Wahren behandelt. Allerdings kann man jedes Falsche auch als ein Fehlen des Wahren, d. h. als ein Nicht-Wahres, auffassen; allein dies hebt nicht auf, dass das Falsche für sich doch eine positive oder bejahende Aussage enthält. So ist die Existenz, welche hier die bildliche Vorstellung aussagt, gewiss ein Positives, und doch steckt darin das Falsche Diese Deduction Sp's. gehört zu den Verkehrungen des Seienden in blossen Beziehungsformen, die zwar überall im Denken ausführbar sind, aber die Natur des Positiven nicht erschüttern (*E.* 32). Das Weitere folgt zu II. L. 35.

33. L. 18. B. E. Diese Erklärung des Gedächtnisses ist die Folge von L. 17. Ihre Schwäche ist leicht aufzuzeigen. Sie trifft nicht einmal genau mit der Erfahrung

überein. Nach der Erklärung Sp's. müssten beide Vorstellungen zugleich wieder in das Wissen eintreten; dies ist aber falsch; in den meisten Fällen wird die eine von der andern erweckt und folgt ihr zeitlich erst nach; ja oft währt es lange oder geschieht gar nicht, dass die zweite nachfolgt, was nach Sp. unerklärlich wäre.

34. L. 19. B. Hier kehren die Schwierigkeiten des Verständnisses wieder, welche in dem Verhältnisse des Vorstellens Gottes und des Menschen nach Sp's. Darstellung liegen. Man schwankt, ob das Vorstellen Gottes ein besonderes für sich ist, oder ob es sich blos durch die Seelen der endlichen Körper, einschliesslich des menschlichen verwirklicht. Im ersten Falle besteht kein Sein des Menschen und seiner Seele in Gott, im letzten Falle geht die Einheit Gottes zu Grunde. Der Wortsinn bei Sp. deutet mehr auf die erste Alternative; indess ist wahrscheinlich, dass Sp. dennoch die zweite meint, wonach ein besonderes Vorstellen Gottes neben dem Vorstellen der endlichen Wesen nicht besteht, sondern jenes nur aus der Totalität dieser besteht. Dafür spricht auch die Fassung des B. zu II. L. 30 und V. L. 35. 36. Diese Auffassung ist dann in die Philosophie Hegel's übergegangen.

Nach L. 19 hat die Seele nicht die Vorstellung der Elemente ihres Körpers, sondern nur seiner Zustände. Diese Zustände bestehen nach II. Ln. 7. E. und II. L. 24. B. nur in den Bewegungen der Theile; sie bilden seine Erregungen. Ebendeshalb gehört zur vollen Kenntniss der Elemente auch die Kenntniss der auf sie einwirkenden Elemente, als solche, und da diese der Seele abgeht und nur in Gott als Unendlichem ist, so hat die Seele nur eine Kenntniss der Zustände ihres Körpers. Man vergleiche II. L. 24.

35. L. 20. B. Sp. geht hier auf das über, was man Selbstbewusstsein nennt. Jedes Wissen der Seele ist nicht blos ein Wissen seines Inhaltes, sondern auch ein Wissen seiner selbst; man ist sich seiner Vorstellungen als solcher bewusst; dadurch kann man sie beobachten, unterscheiden, ordnen, in Arten eintheilen und somit die Gesetze des Wissens, abgesehen von dessen

Inhalt, erfassen. Das Selbstbewusstsein ist eine der Natur des Wissens anhaftende Bestimmung, die man durch das Wissen selbst kennen lernt. Sp. verleugnet diesen Weg; er will auch hier das Selbstbewusstsein nur aus höheren Begriffen ableiten. Ein solcher Versuch muss natürlich missglücken. Ist das Denken ein Attribut Gottes, so ist das Vorstellen eine Modification oder ein Zustand dieses Attributs; aber es folgt nicht, dass es auch von sich selbst eine Vorstellung haben müsse; im Gegentheil spiegelt das Vorstellen nach Sp. nur die anderen Attribute, aber dass es auch sich selbst spiegeln müsse, dies folgt durchaus nicht aus seiner Natur. Ueberdem gelangt man auf dem Wege des Sp. nicht zu dem Selbstbewusstsein, sondern nur zu einer Reihe des Vorstellens vom Vorstellen, die kein Ende nimmt.

36. L. 21. B. E. Hier wird der L. 20 weiter ausgeführt. Ueber die Einheit ist das Nöthige schon oben (S. 54) bemerkt. Sp. kommt hier auf die Dieselbigkeit der mehreren Attribute zurück. Diese ist an sich schon dunkel. Hier wird die Sache noch verworrener, weil es sich um die Zustände eines und desselben Attributes, des Denkens, handelt. Zuletzt läuft die Ausführung auf die Thatsache hinaus, dass jedes Wissen auch ein Wissen seiner selbst ist. Sp. hätte besser gethan, dies, wie er es mit Anderem gethan hat, als Axiom hinzustellen, statt einen unmöglichen Beweis zu versuchen.

37. L. 22. B. Während L. 20 und 21 sich auf das Selbstbewusstsein zunächst in Gott beziehen, macht der L. die Anwendung davon auf das der menschlichen Seele inwohnende Bewusstsein ihres Wissens.

38. L. 23. B. Da die Seele nur aus den Vorstellungen der Zustände ihres Körpers besteht (L. 19), so folgt von selbst, dass das Selbstbewusstsein der Seele nur auf diese Vorstellungen der Zustände gehen kann, denn diese bilden seinen Gegenstand. Der von Sp. gegebene Beweis ist schwerfällig und dunkel.

39. L. 24. B. Dieser L. 24 enthält die Ergänzung des L. 19. Diese Lehrsätze folgen aus dem Begriffe,

den Sp. vom menschlichen Körper aufstellt. Das Wesen desselben liegt nach Sp. nicht in der Natur der Elemente, welche ihn bilden, sondern nur in den festen und bestimmten Bewegungen und Lagen dieser Elemente zu einander. Sp. musste dies annehmen, um zu erklären, dass der Stoffwechsel den Körper nicht aufhebt. Die Kenntniss der Seele von ihrem Körper umfasst also nur diese Lagen und Bewegungen, oder die Zustände, wie Sp. sagt, und nicht die Natur der Elemente selbst. Zur zureichenden Kenntniss dieser Elemente gehört aber die Vorstellung ihrer Ursachen oder, wie Sp. sagt, »es gehört dazu eine andere Vorstellung einer einzelnen Sache, welche dem Elemente selbst vorhergeht.« Diese Vorstellungen gehen über die Vorstellungen, welche die menschliche Seele ausmachen, hinaus, und deshalb hat die Seele keine zureichende Kenntniss dieser Elemente.

40. L. 25. B. Dieser L. und B. wiederholt den Gedankengang des L. 24; die dort gegebenen Erläuterungen gelten daher auch hier.

41. L. 26. B. Z. B. Der L. 26 wiederholt nur den L. 16 und 17. Der reinere Begriff des Wahrnehmens, wie er in Band I. der Philosophischen Bibliothek (*E* 2. 6.) dargestellt worden ist, fehlt bei Sp. gänzlich. Weil der Vorgang des Wahrnehmens dem menschlichen Vorstellen unfassbar ist, muss jeder Versuch, ihn sich durch seiende Bilder zu erklären, wie hier von Sp. geschieht, in das Grobe und Unwahre gerathen.

42. L. 27. B. Eine zureichende Kenntniss ist eine solche, welche auch die Ursache ihres Gegenstandes umfasst. Nun hat die Seele nur die Kenntniss ihrer Zustände, aber nicht die Kenntniss der Elemente ihres Körpers und der fremden Körper, welche die Ursachen dieser Zustände und gegenseitigen Erregungen sind; deshalb ist ihre Kenntniss dieser Zustände ihres Körpers unzureichend und verworren.

43. L. 28. B. E. L. 28 wiederholt nur L. 27. In L. 27 wird der Seele die zureichende Kenntniss des menschlichen Körpers, als solchen, abgesprochen, in

L. 28 die zureichende Kenntniss seiner Zustände. Der Beweis ist für beide Sätze derselbe. Bedenklicher ist der Ausspruch Sp's in der E. zu L. 28. Sp. folgert aus der Verworrenheit der Vorstellungen, welche die Seele ausmachen, dass auch die Vorstellungen von den Vorstellungen oder das Selbstbewusstsein ein verworrenes sein müsse. Dieses ist unrichtig. Man kann die zureichende Kenntniss auch von einem verworrenen Gegenstande oder Vorstellung haben, insofern man nämlich auch die Ursache der Verwirrung kennt. Sp. erkennt dies V. L. 3 ausdrücklich an. Auch trifft jenes Verworrene nur den Inhalt der die Seele ausmachenden Vorstellungen; dagegen geht das Selbstbewusstsein hier nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form oder auf das Wissen, als solches.

44. L. 29. B. Z. E. Die Schwäche dieses B. ist bereits in No. 43 aufgedeckt. Wenn es zur Natur der Seele gehört, in ihrem bildlichen Vorstellen nur unzureichend zu erkennen, so wird durch diese unzureichenden Vorstellungen die Natur der Seele dargestellt, und deshalb ist die Kenntniss dieser unzureichenden Vorstellungen als Gegenstand offenbar eine zureichende Kenntniss der Seele selbst.

Am Schluss des E. wird der Gegensatz des bildlichen Vorstellens angedeutet; die zureichende Erkenntniss der Dinge soll von innen ausgehen und sich auf die Uebereinstimmung, die Unterschiede und die Gegensätze der Dinge richten. Dies sind aber nur Beziehungsformen, die von dem Inhalte oder Sein der Dinge nichts aussagen. Auch hier tritt der fundamentale Irrthum Sp's. hervor, welcher die Erkenntniss des Seienden in diesen leeren Beziehungsformen des Denkens sucht und das Wahrnehmen, welches allein von dem Inhalte des Seienden Kunde giebt, als ein verworrenes, von sich stösst. Dieser Irrthum trifft indess nicht blos Sp.; er zieht sich durch die ganze scholastische Philosophie hindurch; er herrscht selbst noch bei Leibnitz und Wolff und kehrt bei Hegel wieder.

45. L. 30. B. L. 31. B. Z. Der Inhalt dieser beiden L. ist verständlich und ergiebt sich aus den vorhergehenden Lehrsätzen. Wenn die Seele das Einzelne und Endliche

nur verworren fassen kann, d. h. wenn sie die Totalität seiner Ursachen nicht erfassen kann, so folgt, dass sie auch deren Dauer oder deren Eintritt in die Zeit und deren Austritt aus derselben nicht kennen kann.

Dagegen ist die Seele nach Sp. im Stande, die zureichende Kenntniss von dem ausserhalb der Zeit liegenden Wesen der Dinge und deshalb auch von Gott zu gewinnen, wie das Folgende zeigen wird.

46. L. 32 bis L. 35. Wenn nach II. L. 7 die Reihe der Vorstellungen in dem Denk-Attribut Gottes genau parallel mit der Reihe der körperlichen Dinge in dem Ausdehnungs-Attribut verläuft, so steht unzweifelhaft fest, dass alle diese Vorstellungen wahr sind; die Uebereinstimmung ist in dieser Hypothese vorausgesetzt und diese bildet den Begriff der Wahrheit. I. A. 6.

Es entsteht aber dann die Frage: Wie sind überhaupt falsche Vvrstellungen, die mit dem Gegenstande nicht übereinstimmen, möglich?

Jene Hopothese der parallelen Reihen hatte dem Sp. die gewöhnlichen Erklärungsgründe dafür verschlossen. So blieb kein anderer Ausweg, als das Falsche in die Unvollständigkeit der Vorstellungen zu setzen. Deshalb ist in Gott, der alle Vorstellungen der Dinge in sich schliesst, kein Falsches; aber diese Totalität besteht nicht in der menschlichen Seele. Diese hat, wie Sp. früher dargelegt, nur ein partielles Wissen; ihr Wissen spiegelt nur die Zustände ihres Körpers; aber weder dessen Elemente noch die fremden Körper, noch die Ursachen von beiden. Das Falsche und der Irrthum im menschlichen Vorstellen kommt also nach Sp. nur daher, dass es nicht alle zu dem Gegenstande gehörenden Vorstellungen einschliesst. Deshalb wird auch in Z. zu II. L. 11 das unzureichende Vorstellen ein theilweises Vorstellen genannt. Deshalb liegt in diesem Mangel der, den Irrthum zur Wahrheit ergänzenden Vorstellungen nach Sp. der Begriff des Falschen. Indem diese Totalität bei Gott vorhanden ist, ist bei ihm sein Wissen trotz dem, dass es jene bei dem Menschen das Falsche bildenden Vorstellungen einschliesst, immer ein wahres.

Diese Wendung und Definition des Falschen ist geistreich und für Sp. unentbehrlich; aber sie kann doch

nicht als richtig gelten. Dies könnte nur sein, wenn das, was der falschen Vorstellung fehlt, sich mit ihr vertrüge und durch seinen Hinzutritt die falsche Vorstellung einfach zu einer wahren ergänzte, ohne dabei etwas aus jener auszuscheiden; nur dann wäre das Falsche ein blosser Mangel des vollen und wahren Wissens. Diesen Fall könnte man allenfalls bei dem ersten Beispiel des Sp. mit der Freiheit annehmen. Allein in den meisten Fällen besteht zwischen dem Falschen und der Ergänzung ein Widerspruch, so dass sich der Inhalt beider nicht verbindet, sondern ein Theil des Falschen ausgestossen werden muss. Dahin gehört schon das zweite Beispiel Sp's. mit der Entfernung der Sonne. Die wahre Entfernung der Sonne kann sich mit der Entfernung von 200 Fuss nicht vertragen; jene kann nicht mit dieser vereint die Wahrheit bilden, sondern die Vorstellung der 200 Fuss muss ganz ausgestossen werden, und die wahre Entfernung muss allein in der Seele bleiben. Hier zeigt sich, dass jene 200 Fuss nicht ein blosser Mangel der wahren Entfernung sind, sondern selbst ein Positives, was nur mit der wahren Entfernung in Widerspruch steht. Deshalb können sich beide nicht zur Wahrheit ergänzen, und deshalb ist die Definition des Falschen in der Mehrzahl der Fälle kein blosser Mangel. Damit fällt der L. 35, der ein Grundpfeiler des Systems ist. Man sehe übrigens die Erläuterungen zu IV. L. I.

47. L. 36. B. Wenn nach Sp. das Falsche und das Verworrene nur ein Mangel ist, welcher aus dem partiellen Vorstellen der Seele entspringt, so muss nothwendig dieser Mangel in Gott, als der Totalität aller Vorstellungen, verschwinden. Die unendliche Reihe der Vorstellungen umfasst also die wahren, wie die falschen Vorstellungen, da letztere in dieser vollständigen Reihe ebenfalls zu den wahren gehören.

48. L. 37. B. Mit diesem L. beginnt die wichtige Lehre von dem Gemeinsamen der Körper nnd von den Vorstellungen dieses Gemeinsamen. Dieses Gemeinsame bildet nach Sp. den Gegenstand der wahren oder zureichenden Erkenntniss. Alles Einzelne, Endliche kann als solches nach Sp. von der menschlichen Seele

nur unzureichend, mangelhaft erkannt werden; das Gemeinsame allein ist zureichend zu erkennen.

Bei dieser Auffassung ist es von der höchsten Wichtigkeit, zu wissen, was Sp. unter diesem »Gemeinsamen« (*Commune*) versteht. Seine Darstellung ist indess nicht so ausführlich, wie es die Wichtigkeit der Frage erfordert. Sp. beruft sich wegen des Begriffs des Gemeinsamen auf II. Ln. 2. Auch dort sind nur Beispiele gegeben; indess erkennt man daraus, dass Sp. unter diesem Gemeinsamen die Attribute und die unendlichen Modificationen derselben versteht. Da die endlichen Zustände nicht für sich bestehen, sondern nur in einem Andern, durch das sie vorgestellt werden, (I. D. 5), so ist es consequent, wenn Sp. das betreffende Attribut als das Gemeinsame aller seiner endlichen Zustände auffasst. Aehnliches gilt für die unendlichen Modificationen, so weit Sp. dabei an Bewegung und Ruhe denkt.

Es liegt nun sehr nahe, dieses Gemeinsame als das Begriffliche aufzufassen, wie es im I. Band (*E.* 18) dargelegt worden ist. Dort ist gezeigt worden, dass jedem Begriffe ein Seiendes in den einzelnen, zu dem Begriff gehörenden Gegenständen entspricht, was in allen sich gleich ist, und welches deshalb das ihnen Gemeinsame bildet und zu einem Stück zusammenfliesst, wenn man die Unterschiede der Orte und der Zeiten beseitiget; dann gelangt man zu dem einen Attribut Sp's.

Im Ganzen hat wohl auch Sp. diese Ansicht; nur hat er die Natur des begrifflichen Trennens nicht erfasst, und deshalb macht Sp., wie sich später zeigen wird, einen unbegründeten Unterschied zwischen den Begriffen des Gemeinsamen, welche die Wahrheit enthalten und den transscendentalen und universalen Begriffen, welche nur Einbildungen der Seele sein sollen, wie Sp. in E. 1 zu L. 40 ausführt. Hätte Sp. die Natur des begrifflichen Trennens genauer untersucht, so würde er gefunden haben, dass die transscendentalen und universalen Begriffe ebenfalls zu den Begriffen des Gemeinsamen gehören.

Der B. des L. 37 ist schwerfällig und dreht sich doch im Kreise. Wenn ich eine Sache in das Gemeinsame und in das ihr Eigenthümliche trenne, so folgt

von selbst, dass das Gemeinsame nicht zu dem Eigenthümlichen gehören kann. Mehr sagt L. 37 nicht.

49. L. 38. B. Z. Dieser Satz ist für Sp. von hoher Wichtigkeit. Er kann nur voll verstanden werden, wenn man festhält, 1) dass das falsche Wissen nach Sp. nur ein mangelhaftes ist; es fehlt ihm nur Etwas zur Wahrheit; 2) dass Sp. hier von einem allen Dingen Gemeinsamen spricht. Indem ein solches Gemeinsame in jedem Einzelnen enthalten ist und in jedem Zustande, der aus dem Zusammenwirken mehrerer einzelnen Dinge entsteht, ist es natürlich, dass jede, auch die partielle Kenntniss eines Einzelnen, dennoch dies Gemeinsame voll erfassen muss; denn es ist als Gemeinsames in jedem und in jeder Wirkung Mehrerer sich gleich und überall als Ein und Dasselbe vorhanden. Die übrigen Einzelnen können nie etwas zu diesem Gemeinsamen Gehöriges enthalten, was nicht schon in der Kenntniss des ersten oder einzelnen Zustandes enthalten wäre. Deshalb giebt es keine partielle oder mangelhafte Vorstellungen von dem Allen Gemeinsamen, und deshalb ist auch die Vorstellung dieses Gemeinsamen in der menschlichen Seele immer eine totale, zureichende und wahre.

Dies Alles kann man im Sinne Sp's. zugeben; allein das Ueble ist, dass bei diesem Begriff des Gemeinsamen sein Inhalt zum allerdürftigsten zusammenschrumpft. Denn für das Allen Gemeinsame bleiben nur die Attribute Gottes übrig, und von diesen kennt der Mensch nur zwei, das Denken und die Ausdehnung. Alles Weitere gehört zu den Zuständen der Attribute, und da diese nicht mehr als ein Allen Gemeinsames angesehen werden können, so erhellt, dass der Inhalt dieses Gemeinsamen auf ein Kleinstes herabsinkt.

50. L. 39. B. Z. Den vorstehend gerügten Mangel hat Sp. selbst bemerkt und er dehnt deshalb hier den Begriff des Gemeinsamen, welches den Gegenstand der wahren Erkenntniss bildet, auf dasjenige aus, was dem menschlichen Körper und den ihn, in dem einzelnen Fall erregenden fremden Körpern gemeinsam ist. Dadurch wird das Gebiet des Gemeinsamen allerdings sehr erweitert; dessenungeachtet bleibt diese Hypothese Sp's, womit er den Pa-

rallelismus zwischen Wissen und Sein retten will, unzureichend. Denn man kann sagen: Woran erkennt die Seele, wenn ihr Gegenstand immer nur die Zustände ihres eigenen Körpers sind, das darin enthaltene Gemeinsame? Dieses lässt sich keiner Bestimmung an sich ansehen; erst wenn mir die einzelnen Gegenstände besonders gegeben sind, kann ich erkennen, was ihnen allen gemeinsam ist. Das Gemeinsame ist also erst das Resultat der Kenntniss der Einzelnen, und ohne diese ist die Erkenntniss des Gemeinsamen unmöglich. Auch hier liegt bei Sp. eine Verwechslung der Denkbeziehungen mit dem Seienden vor (*E.* 31).

51. L. 40. B. E. 1. 2. Der B. von L. 40 konnte kürzer sein, da der L. tautologisch ist. Wenn diejenige Vorstellung zureichend ist, welche die Kenntniss ihrer Ursache einschliesst, und deren Wirkung aus ihr allein erkannt werden kann, so wiederholt der L. nur diese Definition.

In dem E. 1 und 2 werden die transscendentalen und universalen Begriffe den Begriffen des Gemeinsamen gegenübergestellt. Es ist auffallend, dass Sp. die gleiche Natur dieser drei Arten von Begriffen verkennt; sie sind sämmtlich aus dem Einzelnen durch das trennende Denken hervorgegangen und unterscheiden sich nur im Grade dieses Trennens (*E.* 18). Statt dessen hält Sp. die zwei ersten Arten für verworrene Vorstellungen, obgleich er anerkennt, dass die »universellen« Begriffe das Gemeinsame der mehreren Einzelnen enthalten, also offenbar zu der dritten Art gehören.

In E. 2 wird die Erkenntniss selbst in eine erster und zweiter Ordnung eingetheilt, je nachdem sie transscendentale und universelle Begriffe umfasst oder Gemein-Begriffe. Nur letztere enthalten die Wahrheit.

Aber merkwürdig ist, dass Sp. ihnen noch eine dritte Art der Erkenntniss beiordnet, welche er die intuitive oder die anschauliche nennt. Der von dieser gegebene Begriff stimmt indess nicht zu dem von Sp. gegebenen Beispiel der vierten Proportionalzahl 6 zu den Zahlen 1. 2 und 3. Nach diesem Beispiel liegt das Intuitive in der Unmittelbarkeit der Erkenntniss, welche sich ohne logische Schlussfolgerungen einstellt und die höchste Gewissheit unmittelbar in sich trägt. Damit stimmt auch

das, was in der E. zu V. L. 36 über die intuitive Erkenntniss gesagt ist. Nach der Definition des Intuitiven, welche Sp. auch V. L. 25 wiederholt, liegt aber sein Wesen in dem Ausgehen von den höchsten Begriffen oder den Attributen Gottes; also in der synthetischen oder deductiven Methode, welche die Schlussfolgerungen nicht ausschliesst.

Diese Unklarheit ist zunächst eine Folge davon, dass Sp. mit der Veranschaulichung seiner Begriffe durch Beispiele viel zu sparsam verfährt. Doch kommt die Dunkelheit hier auch von der Sache selbst. Sp. sucht in dieser intuitiven Erkenntniss nach einem Erkennen, was die Vorgänge des Wahrnehmens und des Denkens in sich vereinigt. Deshalb sein Name: anschauliche Erkenntniss. Es ist diese aber ein Verlangen, was der Natur beider Erkenntnissweisen widerspricht, die sich nicht vereinigen lassen.

52. L. 41. B. L. 42. B. Die Kenntniss der ersten Art oder die verworrene umfasst nach Sp. nicht blos die transscendentalen und universalen Begriffe, sondern auch die Vorstellungen des Einzelnen oder des, was in Band I. der philosophischen Bibliothek die Sinnes- und Selbstwahrnehmung genannt worden ist (*E.* 2, 5).

53. L. 43. B. E. Sp. behandelt hier die Frage nach dem sogenannten Kriterium der Wahrheit. Man will wissen, woran man die wahren Vorstellungen erkennen kann. Nach Sp. liegt dieses Kriterium in der Gewissheit, d. h. in der subjectiven Ueberzeugung, dass die Vorstellung wahr sei (*E.* 59). Allein man kann leicht bemerken, dass diese Gewissheit viel weiter reicht als die Wahrheit. Sehr vieles halten die Menschen für wahr oder sind seiner Wahrheit gewiss, und doch ist es falsch. Man kann also höchstens Sp. zugeben, dass in jedem wahren Wissen auch die Gewissheit seiner Wahrheit mit enthalten ist, aber nicht umgekehrt enthält jede Gewissheit die Wahrheit, wie schon die verschiedenen Religionen beweisen, welche mit gleicher Gewissheit von ihren Anhängern für wahr gehalten werden (*E.* 61).

In dieser Gewissheit hatte schon Cartesius das Kennzeichen der Wahrheit gesetzt. In seiner III. Me-

ditation sagt er: »Ich kann es daher als den Funda«mentalsatz hinstellen, dass das wahr ist, was ich klar «und deutlich erfasse«; womit er die Gewissheit meint; auch Sp. tritt diesem Prinzip am Schluss der E. 2 ausdrücklich bei.

Kant hat diese Frage nach einem allgemeinen Kriterium der Wahrheit für verkehrt erklärt. Dies wäre richtig, wenn das Kennzeichen sich auf den Inhalt stützen sollte; allein es kann sich auch aus der Quelle der Vorstellungen ableiten, und dann ist ein solches Kriterium kein Widerspruch und keine Unmöglichkeit. In Band I. der Philosophischen Bibliothek ist ein solches in der widerspruchsfreien Wahrnehmung aufgestellt worden (*E.* 68), und die dort gegebene Darlegung zeigt, dass dieses Prinzip von den Mängeln frei ist, welche an dem Prinzip des Cartesius und Sp. hier dargelegt worden sind.

54. L. 41. B. Die Vernunft besteht nur aus den zureichenden Vorstellungen (II. L. 40 E.), d. h. aus solchen, welche auch ihre Ursachen einschliessen und damit ist die Zufälligkeit ausgeschlossen.

55. Z. 1. E. zu L. 41. Dieser Zusatz giebt die Ergänzung zu II. L. 17. Sp. giebt hier eine Erklärung, weshalb man einen Gegenstand, obgleich er nach L. 17 auch in der Erinnerung oder im blossen Vorstellen immer als gegenwärtig vorgestellt werde, dennoch unter Umständen als vergangen oder zukünftig nehmen könne; nämlich dann, wenn man mit dem Gegenstande zugleich die Zeit vorstellt, in der man ihn gesehen hat.

Diese Erklärung ist ausserordentlich schwach und ungenügend. Man könnte dann nie die Vorstellung eines Gegenstandes von dem Zeitpunkt seiner ersten Wahrnehmung abtrennen, ohne ihn damit sogleich zu einem gegenwärtigen zu machen. Der Peter in Sp's. Beispiele müsste immer mit der Vergangenheit verbunden werden, um ihn nicht als gegenwärtig vorzustellen. Dies widerspricht aller Erfahrung; vielmehr liegt der Unterschied des Wahrnehmens und blossen Vorstellens in der Natur und Art dieser Vorstellungen an sich, nicht aber in dem

Hinzutritt gewisser Zeitvorstellungen. Deshalb gehören diese Unterschiede zu den Wissensarten (*E.* 57).

56. Z. 2. E. zu L. 44. Dieser Zusatz erklärt, weshalb Sp. die Zeit nicht wie die Ausdehnung oder den Raum zu den Attributen Gottes gerechnet hat. Indem die idealistischen Systeme das Vergängliche überhaupt für das Werthlose nehmen und die Wahrheit nur in der Erkenntniss des Unvergänglichen suchen, geschieht es ihnen, dass sie die Zeit überhaupt für den Sitz des Scheins und der Unwahrheit nehmen, und so erklärt sich auch bei Sp. die Behandlung derselben. Indem diese Systeme alles Zeitliche für das Mangelhafte und Endliche nehmen, wird das Ewige bei ihnen zu dem Zeitlosen. Diese Auffassung wurde bei Sp. noch durch seine Verwechslung der Ursachlichkeit mit der logischen Begründung verstärkt. Da die geometrischen Lehrsätze zeitlos aus den Definitionen folgen, so gilt diese Art der Entwickelung dem Sp. als die allein wahre.

57. L. 45. L. 46. L. 47 mit B. und E. Während die meisten modernen Systeme Gott in Folge seiner Unendlichkeit für unerkennbar erklären, ist Sp. der entgegengesetzten Ansicht, wie die L. 45—47 zeigen. K. Fischer hat darin den Widerspruch und die Inconsequenz des Systems gefunden: »Diese Ursache aller Dinge könne nicht »das Objekt eines einzelnen Dinges sein; das Unendliche »könne nicht von einem endlichen Wesen begriffen werden.« (Geschichte der neueren Philosophie I. S. 583. 584.) Dergleichen Urtheile sind indess nur die Folge von der Unklarheit über den Begriff des Unendlichen oder Absoluten. Nach der realistischen Auffassung ist das Absolute nur eine Verneinung des Endlichen und Bedingten, also eine reine Beziehungsform, welche die Seele sich deshalb bejahend oder seiend nicht vorstellen kann. Auch fehlt alle Gewähr für das Dasein des Absoluten; vielmehr führt das Absolute in der Seinsform nothwendig zu dem Widerspruch, wie die Antinomien Kant's ergeben. Für Sp. sind diese Zweifel noch nicht vorhanden; er kennt nicht den Unterschied der Beziehungsformen von den Seinsbegriffen, und er hat kein Bedenken, ein bejahendes und seiendes Unendliche in der Sub-

stanz oder in Gott zu setzen. Gott hat nach Sp. unendlich viele Attribute, die jedes eine Bestimmtheit oder einen Inhalt bezeichnen, welcher in seiner allgemeinen Natur von der Seele erfasst werden kann. Da ferner der Unterschied der Attribute nur scheinbar ist, so enthält die Erkenntniss eines oder zweier Attribute schon die Erkenntniss Gottes. So erreicht auch der endliche Mensch die Erkenntniss des Absoluten. Sie beruht nach Sp. auf dem Gemeinsamen, was ebenso in jedem endlichen Gegenstand, wie in dem Attribute enthalten ist. Deshalb ist in der Erkenntniss dieses Gemeinsamen auch die Erkenntniss des Attributs und somit Gottes enthalten. Freilich ist dieser Gott Sp's. nicht der Gott der Religion; er ist kein lebendes, mit Verstand und Willen begabtes Wesen, sondern nur Ausdehnung und Denken in der allgemeinsten Bedeutung. Diese Attribute enthalten das zeitlose Wesen der endlichen Dinge, ebenso wie die mathematischen Definitionen, die einzelnen daraus folgenden Lehrsätze in sich. Zugleich entwickelt sich aus dieser Substanz eine zeitliche, unendliche Reihe von Zuständen, die aus den Wesen der Dinge, welche die Substanz in sich schliesst, nach Art der logischen Folgen abfliessen. So ist die Welt nunmehr die zeitliche Entfaltung ihres zeitlosen in den Attributionen enthaltenen Wesens.

In dieser Auffassung verschwindet der von K. Fischer gerügte Widerspruch; im Denken kann der Mensch Gott erfassen und sein Wesen erkennen. Es bleibt nur der früher gerügte Mangel, dass die Entfaltung des Absoluten in eine zeitliche, ohne Ende fortlaufenden Reihe von endlichen Zuständen nicht begründet und aus dem Absoluten abgeleitet ist.

Freilich ist dieses eine Unmöglichkeit, und das ganze Nest von Widersprüchen, welches sich um den Begriff des Absoluten häuft, kann nur zerstört werden, wenn man anerkennt, dass ein seiendes Unendliches dem Menschen im Denken und im Sein unerfassbar ist. Man würde dies längst offen eingestanden haben, wenn nicht die Achtungsgefühle (*E.* 7. Aesthetik I. 111) ein Erhabenes forderten. Dies ist zwar nur ein Unermessliches; allein im religiösen Eifer steigerte man dies zu dem Unendlichen. Der religiöse Glaube nahm daran keinen Anstoss; allein als die Philosophie an diesen Be-

griff herantrat, mussten alle ihm anhaftenden Schwierigkeiten hervortreten, und der Philosophie blieb nur die Wahl, entweder das Absolute aufzugeben, und den religiösen Glauben zu verletzen, oder mit seinen Widersprüchen sich zu vertragen und die Gesetze des Denkens zu verletzen.

Wenn Sp. übrigens meint, man könne aus der Erkenntniss Gottes viele besondere Kenntnisse ableiten (L. 47 *E.*), d. h. das Besondere aus dem Allgemeinen herausbringen oder entwickeln, so ist dies zwar ein Irrthum, aber doch der Gedanke, welchen Hegel später in der umfassendsten Weise zu verwirklichen versucht hat. In B. I. der philosophischen Bibliothek ist das Unwahre dieser dialektischen Entwickelung dargelegt worden. (*E.* 83.) Sp. ist noch nicht so kühn wie Hegel; er verläugnet noch nicht den zweiten Fundamentalsatz (*E.* 68). Was Sp. unter Ableitung versteht, davon ist seine Ethik selbst ein Beispiel. Hier wird allerdings synthetisch von dem Allgemeinsten ausgegangen; allein das Besondere, wie schon die Ausdehnung und das Denken, ebenso die Zeit, das Vorstellen, das Begehren wird ausserhalb der Prinzipien aus der Erfahrung entlehnt; nur dadurch ist das System im Stande, zur Besonderung und einem reicheren Inhalt vorzuschreiten, der aus den Prinzipien nie herausgepresst werden kann.

58. L. 48. L. 49. B. Z. B. E. Die Worte dieser Lehrsätze verleiten zu der Meinung, dass es sich hier um die Frage der Willensfreiheit handele. Allein Sp. versteht nach E. zu L. 48 unter Wille hier nicht das Begehren, sondern die dem Vorstellen anhaftende Gewissheit. Diese Gewissheit ist etwas von dem Begehren oder Wollen im gewöhnlichen Sinne völlig Verschiedenes; sie gehört zu den Wissensarten (*E.* 59), und bei ihr ist die Frage nach der Freiheit nie von der Philosophie erhoben worden, vielmehr würde alle gemeinsame Ueberzeugung der Menschen aufhören, wenn diese Gewissheit nicht an feste Gesetze gebunden wäre.

Hiernach erscheint der Z. zu L. 49, wonach Wille und Verstand dasselbe sind, nicht mehr so auffallend. Der zwischen der Gewissheit, als Wissensart, und dem

reinen Wissen bestehende Unterschied (*E.* 57) ist freilich von Spinoza nicht erkannt worden.

Die Meinung Sp's., dass die falsche Vorstellung keine Gewissheit in sich trage, widerspricht der Erfahrung, wie schon zu L. 43 bemerkt worden. Die Unterscheidung Sp's. zwischen Gewissheit und Mangel des Zweifels ist eine Subtilität, zu der Sp. nur genöthigt ist, weil er an dem Prinzip des Cartesius festhält, dass die Gewissheit das Kennzeichen der Wahrheit sei. Um den bedenklichen, bei II. L. 40 dargelegten Folgen des Prinzips zu entgehen, musste Sp. zu dieser Subtilität greifen, welche der Erfahrung widerspricht.

59. E. zu L. 49. In dem zweiten Theile dieser Erläuterung widerlegt Sp. vier Einwürfe seiner Gegner gegen den von ihm aufgestellten Begriff des Willens oder der Gewissheit. Diese Erörterung hat für die Gegenwart wenig Interesse, weil die Einwendungen auf Spitzfindigkeiten der scholastischen Philosophie beruhn, die leicht widerlegt werden konnten, da sie nur Spiele mit Beziehungsformen sind und auf keiner Beobachtung des Seienden beruhn. Allerdings sind auch die Widerlegungen des Sp. nicht sehr überzeugend, denn sie gehn von Prinzipien aus, deren Unwahrheit oben dargethan worden ist. Es kann zur Aufklärung über diese Fragen im Allgemeinen nur auf die Lehre vom Denken im I. Band der Philosophischen Bibliothek verwiesen werden (*E.* 10).

Der vierte Einwand, welcher von dem Esel des Buridan hergenommen ist, betrifft nicht die Gewissheit, sondern den Willen als Begehren. Dieser Einwand gehört also gar nicht hierher, und es ist auffallend, dass Sp. dies nicht geltend macht.

60. Schluss der E. zu L. 49. In diesem Theile behandelt Sp. nicht mehr die Gewissheit, sondern die Erkenntniss; jene ist nur der Erkenntniss innewohnend. Indess nimmt es Sp. bekanntlich mit der Identität nicht so genau. Der Nutzen, welcher aus dem zureichenden Wissen oder aus der Erkenntniss II. oder III. Ordnung, (II. L. 40 *E.* 2) fliesst, wird hier nur historisch dargelegt; die philosophische Begründung folgt in Th. V.

bis wohin daher auch die Erläuterungen verspart bleiben.

61. Schlussbetrachtung zu Th. II. der Ethik.

Mit dem Schluss des II. Theils der Ethik erhellt nunmehr, dass er nur eine Philosophie des Wissens ist (*E.* 95). Die seienden Zustände der Seele, ihre Gefühle und Begehren behandelt Sp. erst im III. und IV. Theile.

Vergleicht man die in diesem II. Theile gebotene Lehre mit der im I. Bande der Philosophischen Bibliothek gegebenen Lehre vom Wissen, so ergeben sich wesentlich sechs Punkte, in denen Sp. davon abweicht. 1) Läugnet Sp. alle Causalität, allen Einfluss zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande. Die Wahrheit besteht bei Sp. zwar auch in der Uebereinstimmung beider, allein diese Uebereinstimmung ist dem Wissen nur äusserlich. Der Parallelismus zwischen dem Wissen und den körperlichen Gegenständen ist nicht Folge eines Ueberfliessens des Inhaltes aus dem Sein in das Wissen bei der Wahrnehmung, sondern Folge der ursprünglichen Identität aller Attribute. 2) Kennt Sp. nicht den innern Unterschied zwischen den Wahrnehmungs-Vorstellungen und den blossen Vorstellungen. Alle Vorstellungen sind bei Sp. Wahrnehmungen; aber alle diese Wahrnehmungen spiegeln immer nur Zustände des eigenen Körpers, nie unmittelbar fremde Körper; deshalb sind diese Wahrnehmungen oder bildlichen Vorstellungen alle verworren oder unzureichend. 3) Das Wissen von dem Wissen oder das Selbstbewusstsein ist bei Sp. nicht eine ursprüngliche, jedem Wissen innewohnende Bestimmung, sondern ein zweites Vorstellen, was das erste zum Gegenstand hat. So entspringt bei Sp. daraus eine Reihe ohne Ende, und das wahre Selbstbewusstsein wird damit nicht erreicht. 4) Sp. hat die Natur des begrifflichen Trennens (*E.* 16) nicht erfasst, deshalb seine Unterscheidung des Transscendentalen und des Universalen von den Gemein-Begriffen und seine Meinung, dass nur die letzteren die Wahrheit enthalten. 5) Sp. hat die Natur der Beziehungsformen des Denkens (*E.* 31) völlig verkannt und mit den Begriffen des Seienden verwechselt. In Folge dessen entwickelt sein System zwar ein höchst kunstvolles und folgerechtes Gewebe, aber ohne Bürg-

schaft für seine Wahrheit, und ohne den Inhalt des Seienden zu erschöpfen. 6) Als Kennzeichen der Wahrheit gilt dem Sp. wie dem Cartesius die Gewissheit, welche der Vorstellung innewohnt. Die zwei Fundamentalsätze der Wahrheit, welche der Realismus aufstellt, erkennt Sp. zwar gelegentlich an, und von dem zweiten macht er in seinen Beweisen fortwährend Gebrauch; allein dennoch hat er ihre Bedeutung, als Kennzeichen und Quelle aller Wahrheit, nicht erfasst. In Folge dessen ist Sp. oft genöthigt, sich mit Subtilitäten zu helfen. — Insbesondere ist ihm deshalb das Falsche nur ein Mangel, ein stückweises Wissen, und das Nichtsein des Zweifels soll nicht dasselbe sein, wie Gewissheit, obgleich doch der Zweifel nur die Verneinung der Gewissheit ist. Eben deshalb wird auch der Begriff der Wahrheit verändert; sie ruht nicht mehr auf der Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande, sondern nur auf dem logischen Abfliessen der Folgen aus ihrem Grunde. Nach Sp. kann aus einem Wissen (Prinzip) ein anderes oder neues Wissen durch logisches Schliessen abgeleitet werden, und nur ein so gewonnenes Wissen ist ihm das wahre. Daher der sonderbare Begriff der zureichenden Vorstellungen, welche ihre logischen Folgen vollständig in sich enthalten oder die zureichende Ursache derselben sind.

Eine von der Beobachtung ausgehende Philosophie kann diese Auffassungen leicht als Irrthümer nachweisen. Die bedenklichen und unnatürlichen Folgen, zu denen sie Sp. treiben, sind bereits bei den einzelnen Lehrsätzen dargelegt worden. Kein anderes philosophisches System bietet ein so warnendes Beispiel, wie das des Sp. dafür, dass die Erkenntniss auch in der Philosophie nicht mit Prinzipien zu beginnen hat, sondern mit der Beobachtung des Einzelnen.

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Affekte.

1. Vorrede. Das Wort Affekt bezeichnet schon im gewöhnlichen Leben einen Seelenzustand, in dem Gefühle und Begehren zugleich sind. In diesem Sinne nimmt auch Sp. das Wort; doch wendet er es oft für die Gefühle allein an und behandelt dann die Begehren besonders. Sp. schwankt hier und hält den wichtigen Unterschied beider Zustände nicht fest genug (*E.* 7). Auch hier, in diesem überaus wichtigen Gebiete des Seienden innerhalb der Seele, aus welchem die Grundsätze der Sittlichkeit, des Rechts, des Schönen, der Kunst, der Religion sich entwickeln, kann nur die sorgsamste Beobachtung, die hier zunächst Selbstbeobachtung ist, zur Wahrheit führen. Sp. bedient sich auch in diesem Theile dieses Mittels mehr wie früher; indess bleibt doch das Streben, aus Prinzipien geometrisch zu begründen, vorherrschend und wird die Quelle vieler Irrthümer. Grossartig und für seine Zeit neu ist der Gedanke, bei der Untersuchung der Affekte alle religiösen und sittlichen Rücksichten bei Seite zu lassen und dieses Gebiet der Seele wie ein zweites Naturgebiet zu behandeln. Deshalb enthält dieser III. Theil noch keine Erörterungen sittlicher Fragen; diese treten erst im IV. Theile auf.

2. D. 1. Die Bedenken gegen diese Definition des Zureichenden sind bereits bei II. D. 4 und I. A. 3. 4 entwickelt worden.

3. D. 2. Hier giebt Sp. die für sein System überaus wichtigen Begriffe des Handelns und Leidens. Sie weichen von dem gewöhnlichen Sinne dieser Worte gänz-

lich ab; da gilt das von dem Menschen durch sein Wollen und durch die Kraft seines Denkens oder seines Körpers Vollführte als Handeln; und jeder Zustand seiner Seele oder seines Körpers, der die Wirkung eines fremden Handelns ist, gilt als ein Leiden, wobei ein Schmerz nicht erforderlich ist. Nach Sp. ist aber das Handeln nicht ein Wollen und nicht die in Aeusserung übergehende Kraft, sondern die logische Folge aus dem Grunde. Handeln und Leiden sind Beides solche Folgen; sie unterscheiden sich bei Sp. nur dadurch, dass bei jenem der Mensch die volle, bei dem Leiden nur die partielle Ursache der Folgen ist.

Jeder Leser empfindet das Unnatürliche dieser Definitionen. Man hat mit dieser gewaltsamen Verdrehung des Wortsinns fortwährend zu kämpfen. Dennoch ist die Consequenz anzuerkennen, mit der Sp. diese Definitionen festhält, und der Begriff des Handelns im Sinne Sp's. gestaltet sich zu dem wichtigsten Begriff seines Systems.

Wenn die ganze zeitliche Reihe des Geschehens innerhalb der einzelnen Attribute nach Art der logischen Folgerungen aus dem Wesen Gottes abläuft, so verliert der menschliche Wille und die menschliche Kraft ihre Bedeutung; Alles vollzieht sich dann nach dem unerbittlichen Gesetz des logischen Schlusses, und aller Unterschied des Geschehens kann nur darin liegen, ob die Folge aus einem Grunde oder einer Ursache vollständig sich ableitet, oder ob andere Ursachen dabei mitgewirkt haben. Im ersten Fall ist die Ursache handelnd, im letzten leidend. Man halte fest, dass nach Sp. nicht die Wirkung handelnd oder leidend ist, sondern die Ursache, je nachdem sie allein oder nur zum Theil die Wirkung zur Folge gehabt hat.

Im gewöhnlichen Sinne würde man Letzteres kein Leiden, sondern nur ein gemeinsames Handeln nennen oder das Leiden immer in die Wirkung verlegen; allein im Sinne Sp's. wäre dies falsch.

Man bemerkt leicht, dass Sp. auch diese Begriffe der Geometrie nachgebildet hat. Sie sind um so bedenklicher, als im Körperlichen nie ein Geschehen aufgezeigt werden kann, was man nicht als die gemeinsame Wirkung mehrerer Ursachen betrachten müsste (*E.* 44). Nach II. D. 7 gelten mehrere Einzeldinge dem Sp. für eines, wenn sie alle

zugleich die Ursache einer Wirkung sind; hiernach ist das Leiden jedes Einzeldinges in solchem Falle ein Handeln ihrer Aller.

4. D. 3. Vermöge des Parallelismus der beiden Attribute ist nach Sp. jeder Affekt sowohl in dem Körper, wie in der Seele; dort ist er ein körperlicher Zustand, hier ein Zustand des Denkens, und zwar ein Vorstellen, wie Sp. später deutlicher sagt (III. L. 2 E. u. L. 11). Deshalb gelten auch die Begriffe des Handelns und des Leidens sowohl von dem Körper, wie von der Seele, und zwar von jedem für sich. Das Handeln der Seele ist deshalb nach Sp. nur das Erkennen oder der Besitz zureichender Vorstellungen, weil aus diesen allein, ohne Mithülfe von Anderen, die Folgen innerhalb des Vorstellens sich ableiten (III. D. 1). Deshalb ist für Sp. jeder Affekt auch ein bewusster.

Macht zu handeln, ist ein dunkler Begriff. Sp. erläutert ihn nicht weiter. Es ist damit nicht das Handeln selbst gemeint, sondern nur die Fähigkeit oder Kraft dazu, ohne ihre Aeusserung. Dieser Begriff ist hier um so bedenklicher, als das Handeln nach Sp. nur in den logischen Folgen aus den Gründen besteht, wobei die Macht von der Ausführung gar nicht zu trennen ist. Nur wenn man das Wollen in das Handeln hineinnimmt, ist eine solche Trennung zwischen Macht und Aeusserung möglich. Trotz dem hat Sp. sich nicht irren lassen. Nach seinen Definitionen bleibt dem Menschen auch im Leiden eine Macht zu handeln; sie wird nur verringert. Der Affekt ist also nach Sp. niemals das Handeln oder Leiden selbst, sondern nur die Vermehrung oder Verminderung der Macht zu handeln. Dennoch gilt diese Veränderung der Macht bei Sp. als ein Handeln, wenn der Mensch die zureichende Ursache von dieser Veränderung ist. Man sieht, zu welchen Verwickelungen schon diese elementaren Begriffe führen.

5. L. 1. B. Auch hier wird der Beweis schwerfällig durch den Rückgang auf Gott; während der L. aus dem Begriff des Zureichenden und des Handelns von selbst folgt, da er mit den Definitionen 1 und 2 tautologisch ist.

Aus dem L. 1 erhellt, dass Sp. kein anderes Handeln der Seele kennt, als die Entwickelung der Folgen aus zureichenden Vorstellungen, d. h. das Handeln der Seele bleibt rein innerhalb ihres Wissens. Das Wollen oder das Begehren tritt bei Sp. ganz zurück und verflüchtigt sich zu einem blossen Vorstellen, wie sich später zeigen wird.

6. L. 2. B. Dieser L. ist nur die Wiederholung von II. L. 6 und 7; er bedurfte deshalb keines besondern Beweises.

7. B. zu L. 2. Hier sucht Sp. die auf der Hand liegenden Einwürfe gegen seine Lehre, dass die Seele keinen Einfluss auf ihren Körper habe, zu widerlegen. Seine Gründe sind schwach. Der erste beweist blos die Möglichkeit der Hypothese Sp's.; der zweite, dass der Mensch die Mittel, wodurch die Seele auf den Körper wirkt, nicht kennt, widerlegt diese Einwirkung nicht. Die Naturwissenschaft, insbesondere die Medizin, hat viele Gesetze, wo sie die Mittelursachen noch nicht kennt, und wo dennoch die Einwirkung besteht.

Ferner läuft die Schwäche der Seele nicht parallel mit der Schwäche des Körpers, und das Beispiel von Mondsüchtigen und Träumenden widerlegt nicht die Gegner, weil auch hier ein Wollen besteht, was nur in seiner vollen Wirkung auf den Körper durch besondere Zustände gehemmt ist.

Das Uebrige, was Sp. hier anführt, gehört gar nicht hierher, sondern zur Freiheit des Willens. Diese Freiheit kann fehlen, und dennoch der Einfluss des Willens auf den Körper bestehn; nur um diesen handelt es sich hier. Auch folgt aus diesem Einfluss nicht, dass der Wille allmächtig sein müsse; er kann durch andere Ursachen gehemmt werden.

Die realistische Philosophie erkennt offen an, dass die regelmässige zeitliche Folge unterschiedener Bestimmungen, welche allein das Seiende in der Ursachlichkeit sind, nicht weiter erklärt werden kann. Die Wissenschaft kann hier nicht weiter eindringen, und sie muss sich zuletzt bei der Thatsache solches Geschehens beruhigen. Insbesondere hütet sich diese Philosophie, das Geschehen der Wirkung aus der Ursache als eine solche

Erklärung zu nehmen. Es ist diese Vorstellung so gut, wie die Kraft zwischen Ursache und Wirkung, nur eine Beziehungsform des Denkens, für die das Wahrnehmen keinen Anhalt bietet. Ebenso hütet sich die realistische Philosophie vor dem Auskunftsmittel Sp's. und Hegel's, welche die Causalität aus der Gemeinsamkeit oder Identität der Ursache und Wirkung erklären wollen; denn anstatt damit die Causalität zu erklären, wird sie durch solche Identität vielmehr vernichtet. — Ist dieses richtig, so ist die Causalität zwischen Leib und Seele nicht wunderbarer wie jede andere; in jeder Art derselben sind Ursache und Wirkung unterschieden, und das Wunderbare ihrer regelmässigen Folge wird durch den minderen Grad dieses Unterschiedes nicht gemindert.

8. L. 3. B. E. Dieser L. 3 wiederholt nur III. L. 1. Die E. zu dem L. erläutert nochmals den Begriff des Zureichenden und dient zur Erläuterung des oben (S. 47) Bemerkten.

9. L. 4. B. Dieser Lehrsatz gehört zu den Ueberresten scholastischer Philosophie. Der Lehrsatz ist werthlos, weil der Begriff der äusseren Ursache völlig schwankend ist. Es kommt eben darauf an, was zu dem Wesen der Sache gerechnet wird. Wenn man den Begriff des Seins in seiner strengen Reinheit nimmt, so fehlt allerdings in ihm das Ende oder das Aufhören, ebenso wie das Anfangen; allein deshalb ist das endlose Sein nicht etwas Wirkliches, sondern eben nur ein Sein, von dem im Denken das Ende abgetrennt worden ist, von dem aber diese Trennbarkeit des Endes in der Wirklichkeit durchaus ungewiss bleibt. Mit solchen Spielen des trennenden Denkens glaubte die scholastische Philosophie die Natur erforschen zu können, und Sp. ist noch ganz von dieser Richtung befangen.

10. L. 5. B. Auch dieser Lehrsatz ist von solcher Natur. Wenn das Entgegengesetzte etwas ist, was das Dasein aufhebt, so ist L. 5 tautologisch mit L. 4.

11. L. 6. B. Hier wird der wichtige Begriff des Strebens *(conatus)* eingeführt, welcher sich dann in das

Begehren umwandelt. Dieser Begriff soll hier aus L. 4 oder L. 5 abgeleitet werden; allein diese führen nur dahin, dass ein Ding sich nicht selbst zerstört; aber das Streben, sich zu erhalten, ist etwas ganz Anderes, von dem blossen Dasein wesentlich Verschiedenes. Aus dem blossen Dasein folgt durchaus nicht, dass das Daseiende sich dem Zerstörenden entgegenstellt, d. h., dass es sich zu erhalten strebt. Dieser Fall liefert ein deutliches Beispiel, wie dergleichen Ableitungen der Folgen aus einer Definition nur durch Erschleichungen und heimliche Herbeiziehungen aus der Erfahrung ein Neues erreichen können.

12. L. 7. B. Nach den vorgehenden L. 4 bis 6 ist das Streben, sich zu erhalten, aus dem Wesen des Dinges abgeleitet; es gehört also zu den Folgen des Wesens oder der Definition, und da die Folgen in der Definition gleichsam eingehüllt enthalten sind (I. L. 16 B.), so kann Sp. sagen, dass Streben und Wesen identisch sind; obgleich dabei auch hier die Identität in einem falschen Sinne von ihm angewendet wird.

13. L. 8. B. Hier tritt der Zirkel deutlich hervor, in dem sich dieser scholastische Gedankengang von L. 4 ab bewegt. Erst wird aus der Wahrnehmung einer endlichen oder vergänglichen Sache Alles abgetrennt, was sich auf ihr Ende bezieht; damit gelangt das Denken zu dem reinen Sein, was natürlich wegen dieser Abtrennung ein Ende nicht mehr an sich haben kann, und daraus wird nun wieder die unbestimmte Fortdauer dieses Seins bewiesen. Die B. zu L. 6 und L. 8 sind deshalb von Wichtigkeit für die Erkenntniss der Methode Sp's.; sie zeigen, dass die geometrische Begründung über die Tautologie nicht hinauskommt. Alles Neue muss offen oder versteckt aus der Erfahrung entnommen werden.

14. L. 9. B. E. Der L. 9 ist nur die Anwendung der allgemeinen L. 4 bis L. 8 auf die Seele, als einen besondern Gegenstand; deshalb kann der Beweis rein durch Schlussfolgerung geführt werden; er enthält deshalb aber auch nichts Neues.

Wichtiger ist die E. Hier wird Wille *(voluntas)*

wieder im natürlichen Sinne gebraucht. Das Verlangen *(Appetitus)* ist nur ein anderes Wort; es ist falsch, wenn Sp. auch ein Begehren in dem Körper annimmt; das Begehren ist ein nur der Seele angehörender, nur durch Selbstwahrnehmung erkennbarer Zustand; im Körper werden nur die Kräfte wahrgenommen (*E.* 3). Nachdem Sp. durch Scheinschlüsse das Begehren, sich zu erhalten, aus dem Wesen jedes Gegenstandes abgeleitet hat, muss dieser Satz natürlich auch für die Menschen gelten, und es folgt dann allerdings, dass nicht das Ziel oder das Gute das Begehren bestimmt oder erweckt, sondern dass letzteres jenes bestimmt. Allein alle diese Folgerungen ruhn, wie gezeigt, auf falschen Prämissen; nach der Erfahrung wird das Begehren durch die Gefühle der Lust und der Achtung bestimmt, welche durchaus keinen nothwendigen Zusammenhang mit der Erhaltung des Daseins haben (*E.* 7). Deshalb ist auch der Mensch des Selbstmordes fähig, was nach diesem L. unmöglich wäre.

15. L. 10. B. Dieser Lehrsatz folgt logisch aus den in dem B. angezogenen Prämissen; er ist aber unwahr, weil diese Prämissen unwahr sind.

16. L. 11. B. Vermittelst dieses L. überträgt Sp. den zunächst für den Körper aufgestellten Begriff der Affekte auch auf die Seele. Die Seele stellt nicht blos die Affekte oder Machtveränderungen des Körpers vor, sondern erleidet auch selbst dergleichen Machtveränderungen und ist deshalb selbst den Affekten unterworfen. Dessenungeachtet ergiebt sich aus dem Späteren, dass diese Seelenaffekte nach Sp. nichts Anderes als Vorstellungen sind.

17. E. zu L. 11. In dieser E. giebt Sp. die wichtigen Definitionen von Lust und Schmerz, von Fröhlichkeit und Traurigkeit. Jene sollen sich auf Seele und Körper beziehn, diese nur auf die Seele. Es ist dies ein Irrthum, der allerdings als Consequenz von Sp's. Prinzipien sich ergiebt; indess lehrt die Beobachtung, dass Freude und Schmerz, wie alle Gefühle, nur in der Seele sind. Sp. war zu der entgegengesetzten Annahme genöthigt, weil die Seele bei ihm nichts ist als die Vor-

stellung ihres Körpers, deshalb muss dem Affekt des Körpers allemal ein Affekt der Seele, oder umgekehrt, entsprechen (III. L. 10 B.).

Sp's. Definition der Lust und des Schmerzes sind schon im Alterthume aufgestellt worden, und sie werden noch jetzt vielfach als die wahren behauptet. Es liegt allerdings sehr nahe, die Lust mit einer Steigerung der Lebenskraft, und den Schmerz mit einer Minderung derselben zu identifiziren, weil schon der Instinkt das Schädliche vermeidet, und der Schmerz zum grossen Theil aus Zuständen entsteht, welche der Gesundheit schädlich sind. Allein eine umfassende Beobachtung aller Arten der Lust zeigt, dass diese Definition nicht immer mit den Thatsachen stimmt, wenn man nicht den Schmerz für sich schon als Zeichen des Schädlichen nehmen, also den Beweis sich ersparen will. Auch giebt diese Definition nur die Ursache der Lust und des Schmerzes, nicht diese selbst. Diese Gefühle mögen vielleicht mit solchen Förderungen und Hemmungen des Lebens sich verbinden; allein sie sind nicht diese Förderungen und Hemmungen selbst; vielmehr sind sie durchaus ursprüngliche elementare Zustände, welche durch keine Definition verdeutlicht, sondern nur durch eigene Empfindung und Selbstwahrnehmung erkannt werden können (*E.* 7). Diese Gefühle gehören auch nur der Seele an und nicht dem Körper; selbst wenn man sich in den Finger schneidet, ist der Schmerz nur in der Seele, und im Körper nur die Ursache desselben.

Indem Sp. diese Ergebnisse der Beobachtung verkennt und durch starre Festhaltung seiner Prinzipien übersieht oder verleugnet, ist seine Lehre von den Affekten schon in ihren Grundlagen verschroben und verfälscht, und Sp. kann trotz vieler feiner Beobachtungen im Einzelnen, doch die volle und erschöpfende Wahrheit in diesem wichtigen Gebiete nicht erreichen.

18. Schluss der E. zu L. 11. Diesen letzten Theil der E. kann man nur verstehn, wenn man festhält, dass die Seele, obgleich sie nur die Vorstellung der Zustände ihres Körpers ist, dennoch mit ihrem Körper ausser aller ursprünglichen Verbindung steht, weil beide zu verschiedenen Attributen gehören. Deshalb ist es ganz

consequent, dass das Ende der Seele nie von dem Ende des Körpers kommen kann, sondern nur durch eine andere, ihr entgegengesetzte, d. h. sie aufhebende Vorstellung, die dann nach dem System Sp's. in Gott verlegt werden muss, so weit er von der Vorstellung eines andern Körpers erregt ist. Hier zeigt sich die grosse Künstlichkeit des Systems.

19. L. 12. B. Wenn das Streben, sich zu erhalten, aus dem Wesen jedes Gegenstandes folgt, und wenn die Machtvermehrung zum Wesen gehört, so folgt allerdings, dass jedes Ding nach Machtvermehrung, d. h. nach Fröhlichkeit und Lust strebt. Ebenso folgt aus dem Parallelismus der Körper- oder Seelenzustände, dass die Machtvermehrung des Körpers auch von einer solchen in der Seele begleitet ist. Indem Sp. den Einfluss zwischen Seele und Körper aufhebt, treibt ihn dieses der Erfahrung widersprechende Prinzip in seinem Fortgange immer weiter zu künstlichen Hypothesen, für deren Wahrheit alle Mittel der Prüfung verschwinden.

20. L. 13. B. Z. In L. 12 ist bewiesen, dass die Seele nach der Lust und ihren Ursachen strebt; hier wird bewiesen, dass sie den Schmerz und seine Ursachen verabscheut. Auch hier ist der Beweis nur auf künstlichen Umwegen zu erreichen, welche die Darstellung schwerfällig und unverständlich machen. Insbesondere wird dabei mit dem Streben Missbrauch getrieben. Ist alle Veränderung im Denken und Sein blos logische Folge, so ist ein solches Streben durchaus nicht damit zu vereinen. Im Streben liegt ein Ziel, ein Zweck, welcher als das Bestimmende gilt; dieses widerspricht aber der Natur der logischen Folge, und deshalb bleibt die Einführung des Strebens und Begehrens ein durchgehender Widerspruch eines Systems, was die Welt nur als den Abfluss der logischen Folgen aus dem Wesen Gottes anerkennt. Ist dieses logische Abfliessen der Folgen das allgemeine Prinzip der Welt, so kann auch der Mensch davon keine Ausnahme machen, und sein Begehren ist unerklärlich oder damit im Widerspruch. Deshalb ist Sp. auch genöthigt, dieses Begehren so häufig in seiner wahren Natur

zu verleugnen und mit dem Wesen oder mit der Macht zu identifiziren.

21. E. zu L. 13. Diese Definitionen von Liebe und Hass sind berühmt und werden noch heute vielfach vertheidigt. Sie treffen aber nicht die Wahrheit. In der Liebe ist mehr als das blosse Streben, einen Gegenstand zu erhalten, der mir Lust gewährt. Die Liebe ruht auf der Lust des Andern, des Geliebten. Dessen Lust ist der Kern der Liebe; auf dessen Lust zielt die Liebe ab; aber diese Lust wird durch die Liebe zugleich Ursache der eigenen Lust, und deshalb ist die Liebe jene wunderbare Verbindung von eigener und fremder Lust, von Egoismus und Aufopferung, welche leicht verleitet, ihr Wesen in den Widerspruch oder in unverständlichen Einheitsphrasen zu suchen, oder, wie in der christlichen Moral, nur die eine Seite, die Lust des Andern als das Wesen der Liebe zu nehmen. Dasselbe gilt umgekehrt für den Hass. Das Nähere darüber ist im I. Band der Philosophischen Bibliothek (*E.* 8) und in des Verfassers Aesthetik I. S. 99 ausgeführt.

Die Liebe kann deshalb nur ein lebendes, der Gefühle fähiges Wesen zum Gegenstand haben. Statt dessen ist bei Sp. die Liebe die Lust überhaupt in Verbindung mit dem Streben, die Ursache dieser Lust sich zu erhalten. Demnach liebt man auch den Ofen, welcher die Stube wärmt, und das Stück Brot, was man aus Hunger verzehrt, und man hasst die Medizin, die bitter schmeckt, und den Regen, der nass macht.

Allerdings kann jeder Schriftsteller den natürlichen Sinn gewisser Worte beschränken; aber Sp. selbst erkennt an, dass dies nicht übertrieben werden darf. Vor Allem aber ist der hier dargelegte wahre Begriff der Liebe für jede Ethik so wichtig und unentbehrlich, dass schon deshalb seine Entstellung hier Tadel verdient. Das Spätere wird zeigen, zu welchen falschen Ergebnissen eine solche gewaltsame Behandlung der Worte führt.

Indem die Lust in dem geliebten Gegenstande von Sp. bei der Liebe ganz übersehen wird, indem in seiner Liebe nur die eigene Lust auftritt, ist die Ethik Sp.'s durchaus egoistisch; es wird darin zwar viel von Liebe,

Dankbarkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. gesprochen; allein überall gilt das fremde Wohl nur als Mittel für die eigene Lust; selbst die Liebe Gottes, von der Sp. in dem V. Theile mit Begeisterung spricht, ist nur die eigene Lust aus dem Wissen mit der daraus folgenden Hemmung des Begehrens nach anderer Lust. Die Ethik Sp's. ist deshalb ein blosses System der Klugheit. Ein besonders sittliches Prinzip neben der Selbsterhaltung, ein Handeln, was selbst das eigene Leben einem höheren Zwecke zum Opfer bringt, kennt Sp. nicht; nur die Erwägung, dass die Erhaltung der Nebenmenschen mir selbst nützlich ist, ist bei Sp. der Beweggrund für die milde und gleiche Behandlung derselben; das Recht leitet Sp. nur aus dem Nutzen ab. Im V. Theile der Ethik tritt allerdings die Lust zurück; das Handeln als solches, im Spinozistischen Sinne, wird als das Sittliche hingestellt, und deshalb das Erkennen für das Höchste erklärt. Allein da die Lust mit dem Wesen und der Macht nach Sp. identisch ist, so ist damit im Grunde nichts geändert.

22. L. 14. B. Das Gesetz für die Wiedererweckung der Vorstellungen wird hier auch auf die Affekte ausgedehnt. Dieses widerspricht der Erfahrung. Wenn ich heute im Theater Kopfschmerzen bekomme, so bekomme ich deshalb morgen im Theater nicht abermals Kopfschmerzen. Die Erinnerung oder Vorstellung der Kopfschmerzen wird wiederkehren, aber nicht der Schmerz selbst. Dies gilt für alle Arten der Gefühle und ist eine Folge davon, dass die Gefühle zu den seienden Zuständen der Seele gehören, während die Vorstellungen nur ihr Wissen bilden. Nur weil Sp. diese Unterschiede nicht festhält, konnte er zu dieser falschen Ausdehnung des Gesetzes des Gedächtnisses gelangen. Hier zeigen sich die falschen Folgen falscher Definitionen. Nur wenn die Vorstellungen selbst die Ursache von Gefühlen werden, kann das Gesetz der Gedankenverbindung mittelbar auch auf die Gefühle wirken.

23. L. 15. B. Z. B. E. Hier, wie an vielen Orten würden Beispiele das Verständniss der Lehrsätze sehr erleichtert haben, allein Sp. thut dies nur ungern. Der

L. 15 ist richtig, aber nicht, weil er sich aus L. 14 ableitet, sondern weil hier zunächst eine Vorstellung die andere erweckt, und mittelbar dadurch die gleichen Gefühle wieder eintreten. Deshalb gilt der Satz auch nicht allgemein, sondern nur für solche Gefühle, welche aus Vorstellungen entspringen. Die Sympathien und Antipathien werden im Uebrigen richtig erklärt; ihr scheinbar Wunderbares liegt nur darin, dass der Fühlende ihren Ursprung sich nicht klar macht.

24. L. 16. B. Der L. ist richtig, aber er ruht nicht auf dem L. 14, welcher falsch ist, sondern auf dem Gesetz der Erinnerung, welche erst mittelbar die Gefühle wach ruft. Deshalb hat auch der Satz eine nur beschränkte Gültigkeit.

25. L. 17. B. E. Der L. 17 ist richtig; aber Sp. widmet diesen sogenannten Schwankungen der Seele nicht die sorgfältige Untersuchung, welche sie verdienen. Sp. begnügt sich, das gleichzeitige Dasein von Schmerz und Freude anzuerkennen und ihre Ursachen darzulegen. Allein nach den eignen Definitionen Sp's. erscheint ein solches Zugleichsein unmöglich. Denn die Freude ist eine Steigerung der Macht zu handeln; der Schmerz eine Minderung der Macht zu handeln. Wenn Beide zugleich eintreten, heben sie sich mithin, wie Plus und Minus, oder wie zwei entgegenstehende Bewegungen zu Null, zur Ruhe auf, und das Ergebniss ist nicht ein Zugleich von Freude und Schmerz, sondern die Indifferenz oder Gleichgültigkeit.

Da diese Folgerung nun der Beobachtung widerspricht, so hätte dies Sp. ein Zeichen sein sollen, dass seine Definitionen von Lust und Schmerz falsch sind; allein Sp. ist viel zu sehr Scholastiker, um durch solche Data der Erfahrung sich in den einmal gesetzten Prinzipien irre machen zu lassen.

Dieses Zugleich von Schmerz und Lust ist überhaupt für die Beobachtung ein Gegenstand von hohem Interesse, und er führt mehr wie Anderes zur Erkenntniss der Seele. Das Weitere darüber ist anderwärts (Philosophie des Wissens I. 62) dargelegt worden. Sp. lässt dies Alles bei Seite. Ueberall ist ihm das Denken die Hauptsache;

das Wahrnehmen oder Beobachten bleibt ihm das Untergeordnete, obgleich jenes Denken doch seinen Stoff nur aus diesem entnimmt. Indem dies aber hier aus unvollständigen Beobachtungen geschieht, erhalten die Begriffe und Lehrsätze jene Einseitigkeit und Unwahrheit, welche sie mit der Wirklichkeit in fortwährende Kollisionen bringen, denen wieder durch Verdrehungen der Worte und Zustände oder durch neue künstliche Hypothesen abgeholfen werden muss.

26. L. 18. B. E. Dieser L. 18 folgt zwar logisch aus II. L. 17, allein da diese Prämisse falsch ist, so ist es auch dieser L. 18. Die Beobachtung lehrt, dass die hier behandelten Fragen gar nicht unter ein Gesetz gebracht werden können, sondern einer Mannichfaltigkeit von Gesetzen unterliegen. So wirkt ein kommendes Ereigniss anders als ein vergangenes; jenes weckt reale, dieses nur ideale Gefühle. Ferner kann dieselbe Erinnerung bald Freude, bald Schmerz bereiten, je nachdem ich sie für sich betrachte oder als Unterlage für die Abschätzung der Gegenwart. Deshalb freut man sich überstandener Gefahren; aber ihre Erinnerung wirkt schmerzlich, wenn sie so lebhaft wird, dass sie als gegenwärtige gelten. Ferner ist das Gefühl aus dem Kommenden in der Regel schwächer als das aus dem Gegenwärtigen; aber oft auch umgekehrt, wenn die Erwartung das Kommende zu sehr ins Angenehme ausgemalt hat. Näheres hierüber ist in des Verfassers Aesthetik I. S. 101, und Philosophie des Wissens I. S. 52 nachzusehn. Sp's. Beobachtungen waren zu beschränkt, um diese Verwickelungen zu beachten, und seine einmal aufgestellten Prinzipien waren zu starr, um diesen Feinheiten sich fügen zu können.

27. E. 2. zu L. 18. Auch diese Definitionen sind bedenklich. Das Wesen der Hoffnung liegt gerade darin, dass sie die Lust aus der kommenden Lust ist. Darin ist ihre Eigenthümlichkeit enthalten; aber nicht, wie Sp. meint, in dem Schwanken zwischen Schmerz und Freude. Deshalb ist Hoffnung und Zuversicht nur im Grade unterschieden. Die Gewissensbisse gehören gar nicht in das Gebiet der Lust und des Schmerzes,

sondern zu den Gefühlen der Achtung (*E.* 7) und insbesondere zu den sittlichen Gefühlen, welche den grossen Gegensatz gegen die Gefühle der Lust und des Schmerzes bilden, und deren Natur Sp. gänzlich übersehen und verkannt hat. Deshalb fehlt das sittliche Prinzip bei ihm, und Alles wird auf Lust und Schmerz zurückgeführt.

28. L. 19. B. Auch hier fehlt die feinere Beobachtung und die Unterscheidung zwischen Aufhören der Lust und Eintreten des Schmerzes. Wenn die Ursache der Lust aufhört, folgt nur das Ende der Lust, aber nicht der Anfang des Schmerzes. Deshalb ist auch der Beweis ungenügend; Sp. konnte nicht sagen: »Das Hemmen des Strebens der Seele oder der Fröhlichkeit erfüllt die Seele mit Trauer.« Aber solche feinere Beobachtungen lagen ausserhalb Sp's. Gesichtskreise.

29. L. 20. B. Dieser Lehrsatz ist die Umkehrung von L. 19 und leidet deshalb an demselben Mangel.

30. L. 21. B. Hier behandelt Sp. die Gefühle in dem geliebten Gegenstande, welche das Wesen der Liebe bilden, wie oben (S. 91) gezeigt worden ist. Anstatt sie aber als den Kern der Liebe und als das Ursprüngliche zu nehmen, behandelt sie Sp. nur als das Mittel für die eigene Lust. Diese eigene Lust ist nach Sp. zugleich die Liebe für den Gegenstand, der als Ursache dieser Lust erkannt ist. Deshalb liebt man nach Sp. das Leblose ebenso wie das Lebendige, wenn es nur Ursache einer Lust ist. An sich sind die in dem geliebten Gegenstande dabei vorhandenen Gefühle ganz gleichgültig; nur weil dem Liebenden wegen seiner Lust an der Fortdauer des geliebten Gegenstandes gelegen ist, und diese Fortdauer durch die Fröhlichkeit des geliebten Gegenstandes gesteigert und gesichert wird, deshalb ist auch diese Fröhlichkeit des Geliebten den Liebenden eine Ursache der Lust.

Man kann nicht wohl das Wesen der Liebe tiefer herabziehn, als es hier von Sp. geschieht.

31. L. 22. B. Dieser Lehrsatz ist die consequente Folge von L. 21. Er ist insofern richtiger, wie III.

L. 13. E., als hier ein Jemand, d. h. ein lebendiges Wesen als Ursache der Fröhlichkeit gesetzt ist.

32. E. zu L. 22. Das Wort, was Sp. im Lateinischen vermisst, ist im Deutschen in dem Mitgefühl oder in der Mitfreude vorhanden. Das Wort Gunst *(Favor)* ist hier in seinem Sinne beschränkt; Sp. hätte dieses Gefühl auch Dankbarkeit nennen können.

33. L. 23. B. E. Hier und in dem Folgenden geräth Sp. in eine schwerfällige und pedantische Methode. Sätze, welche einfache Folgerungen aus vorgehenden Lehrsätzen sind und deshalb höchstens in einen Zusatz gehört hätten, werden in die wichtige Form von neuen Lehrsätzen gekleidet und mit umständlichen Beweisen ausgestattet. Beinahe scheint es, als hätte die Freude, dass hier die geometrische Beweismethode sich so leicht ausführen lässt, Sp. die Geringfügigkeit des Inhaltes übersehn lassen.

34. L. 24. B. E. Der Neid gehört nicht zum Hass. Im Hass ist die Hauptsache das Gefühl in der Person des Gehassten; sein Schmerz macht dem Hassenden Freude und umgekehrt. Im Neid tritt die Person zurück; es wird nur ein Gegenstand begehrt, den der Andere besitzt, und dessen Besitz deshalb als ein Hinderniss gilt, dass man nicht selbst den Gegenstand besitzen und die Lust daraus geniessen kann. Die Person des Besitzenden kann dabei ganz gleichgültig bleiben, ja, der Neid kann sich selbst auf geliebte Personen ausdehnen; Geschwister beneiden einander, obgleich sie sich lieben; beide Gefühle sind keine unmittelbaren Gegensätze. Sp. kann diese Unterschiede nicht aufnehmen, weil seine Definition des Hasses falsch und zu weit ist.

35. L. 25. B. Dieser L. ist nur eine Folge von III. L. 12 und 13.

36. L. 26. B. Dieses gilt auch für diesen L. und wird deshalb auf das zu No. 33 Bemerkte Bezug genommen.

37. E. zu L. 26. Die Definition des Stolzes ist nicht richtig. Es giebt auch einen berechtigten Stolz,

der sich nicht auf eingebildete, sondern auf wahre Vorzüge stützt; das, was Sp. Stolz nennt, wird gewöhnlich Eitelkeit genannt; nur der Eitle, nicht der Stolze stützt sich auf eingebildete Vorzüge. Die Begriffe der Ueberschätzung *(Existimatio)* und der Verachtung *(Despectus)* gehören weit mehr zu den sittlichen Gefühlen (*E.* 7) als zu denen der Lust. Sp. konnte dies nicht bemerken, da ihm der Begriff dieser sittlichen Gefühle fehlt.

38. L. 27 B. E. Hier sucht Sp. die allgemeine Menschenliebe aus Prinzipien zu beweisen. Dieser Beweis ist dunkel und schwach; denn aus der Aehnlichkeit des Gegenstandes folgt nicht die Aehnlichkeit der Erregung, welche der eigene Körper von diesem Gegenstande erleidet. Auch ist der Affekt nicht diese Erregung selbst, sondern nur der Uebergang von weniger Macht zu mehr Macht oder umgekehrt. Wie dieser Uebergang sich bildlich im Körper darstellen soll, ist unfassbar.

Der Beweis Sp's. leidet deshalb an vielfachen Mängeln. Vielmehr muss jede Philosophie offen anerkennen, dass die allgemeine Menschenliebe nur aus der Beobachtung abzuleiten ist. Deshalb nennt Aristoteles den Menschen ein politisches Thier. Wäre der Beweis Sp's. richtig, so müsste er auch für die Thiere gelten; aber bei vielen Arten von diesen, die vereinzelt leben, herrscht Hass statt Liebe zu Ihresgleichen. Die allgemeine Liebe gehört zu den ursprünglichen Bestimmungen der menschlichen Natur, welche nicht bewiesen, sondern nur aus der Erfahrung entnommen werden können. Auf diesem Grundzuge des Menschen ruhn alle Verbände der Menschen und alle Gestaltungen des Verkehrs. Nicht der Nutzen, sondern die Liebe ist der letzte Halt aller Vereinigungen der Menschen. Aber diese Liebe kann allerdings durch eine grosse Zahl anderer Naturwirkungen geschwächt, ja, in das Gegentheil, den Hass, verkehrt werden. Aber der Hass bleibt für den Menschen immer die Ausnahme, welche ihre besondere Begründung fordert.

Die Nacheiferung kann nicht wie das Mitgefühl behandelt und erklärt werden. Vielmehr entspringt dieselbe, wo sie auftritt, aus der Meinung, dass die Andern

ein Gut oder ein Nützliches erstreben. Daraus erst entspringt die Nacheiferung; sie ist keine blinde Nachahmung, selbst nicht bei Kindern. Deshalb tritt sie nicht ein, wo man das von den Andern Erstrebte als etwas kennt, was man selbst nicht mag. Man vergleiche III. D. 33.

39. Z. 1. 2. 3 E. zu L. 27. Diese Folgesätze sind selbstverständlich. Das Wohlwollen *(Benevolentia)* wird von Sp. zu eng gefasst. Es ist überhaupt das aus der Liebe hervorgehende Streben, dem Geliebten Freude zu bereiten und seinen Schmerz zu lindern, und es hat daher seine Quelle keineswegs blos in dem Mitleiden, d. h. in einem Schmerz des Geliebten.

40. L. 28 B. Dieser L. ist die Folge aus III. L. 12 und 13. Das Unnatürliche in seinem Beweise entsteht nur daraus, dass Sp. keine Einwirkung der Seele auf ihren Körper anerkennt. Deshalb kann nach Sp. das Streben in der Seele es nur bis zu dem Vorstellen des Erstrebten bringen. Die Verwirklichung im Körper oder durch den Körper folgt nicht als Wirkung dieses Strebens oder Wollens und der Macht der Seele über die Glieder, sondern durch den unmittelbaren Parallelismus des Denkens und des Ausgedehnten; deshalb ist mit der Vollendung der Vorstellung in der Seele auch der Gegenstand körperlich da, was zu einer Art von Zauberei der Seele führt, die wunderbarer sich gestaltet als der Einfluss zwischen Seele und Körper nach der gewöhnlichen Meinung.

41. L. 29 B. Der L. erhält erst durch die folgende E. seine Deutlichkeit. Es ist das Ehrgefühl, von der L. 29 handelt. Die Begründung dieses Ehrgefühls im B. auf die blinde Nachahmung ist falsch. Die Lust aus der Ehre gehört zu den ursprünglichen elementaren Gefühlen der Seele und ruht auf einem Mehrsein, als die Andern in irgend einer Richtung und in dem Anerkenntniss dieses Mehrseins durch die Andern (Aesthetik I. S. 98).

42. E. zu L. 29. Der L. 29 ist so unbestimmt gefasst, dass er nicht blos auf das Ehrgefühl, sondern

auch auf die allgemeine Menschenliebe bezogen werden kann. Obgleich beide Gefühle sehr verschieden von einander sind, stellt sie Sp. doch hier zusammen; unter Humanität ist diese Menschenliebe zu verstehn. Lob und Tadel werden von Sp. mangelhaft definirt; sie sind vielmehr blosse Urtheile über das Handeln eines Andern, welche sich auf eine Regel oder ein Ziel stützen, an dem die Handlung gemessen wird. So das Lob eines Schauspielers, eines Reiters wegen seiner Fertigkeit. Hier ist von eigener Freude des Lobenden keine Spur; ja, man verlangt ausdrücklich für das lobende Urtheil Unparteilichkeit, d. h. das Fernbleiben eigenen Interesses und eigener Lust.

Lob und Tadel beziehn sich ausserdem auf das sittliche Handeln; hier können sie sich mit Achtung oder Verachtung gegen den Handelnden verbinden, welche Gefühle aber keine Verwandtschaft mit der Lust haben (S. 95).

43. L. 30 B. E. Nach diesem L. ist die Lust aus der Ehre nur die Folge des zunächst aus blindem Nachahmungstrieb entspringenden ehrgeizigen Handelns; in Wahrheit ist aber diese Lust aus der Ehre und dem Ruhm das Erste und das, was den Menschen zu dem ehrgeizigen Handeln treibt. Ruhm und Ehre sind deshalb nur im Grade unterschieden. Selbstzufriedenheit und Reue sind Gefühle sittlicher Natur, und deshalb sind ihre hier gegebenen Definitionen unrichtig.

44. L. 31 B. Z. E. Der L. 31 legt ebenfalls zu viel Gewicht auf die blinde Nachahmung, welche bei Erwachsenen und Verständigen viel weniger wirksam ist, als Sp. meint. Das Gefühl in dem Z. ist kein Ehrgeiz, sondern Herrschsucht, eine Besonderung der Lust aus der Macht; es hat mit der Ehre nichts zu schaffen; Sp. vermischt sie, weil er überhaupt bei der Eintheilung der Gefühle in Lust und Schmerz stehn bleibt und die elementaren Arten Beider nicht näher entwickelt. Das Weitere hierüber ist in des Verfassers Aesthetik I. S. 97 dargelegt. Da die Lust aus der Macht über Andere durch die Ohnmacht dieser Andern begründet wird, so ist es natürlich, dass die Andern den Herrschsüchtigen hassen, als die Ursache ihrer Ohnmacht. Hierauf be-

ruht zum Theil der Reiz der Freiheit. Diese Lust der Selbstbestimmung, diese Lust aus der Macht an sich und ohne Rücksicht auf ihre Folgen, ist eines der wichtigsten Gefühle in dem Leben des Einzelnen und der Völker. Es gehört zu den elementaren Lust-Gefühlen, kann sich aber mit sittlichen Gefühlen verbinden. Sp. erwähnt dieses wichtige Gefühl gar nicht, obgleich selbst die Nothwendigkeit alles Geschehenden, welche Sp. behauptet, mit diesem Gefühle sich verträgt. Auch hier zeigt sich der Mangel umfassender Beobachtung bei Sp.

45. L. 32 B. E. Dieser L. behandelt einen Collisionsfall von Lust und Schmerz. Es hängt von den besonderen Umständen ab, welches Gefühl das stärkere sein und das Handeln bestimmen wird. Ist der Andere uns gleichgültig, so wird der L. richtig sein; lieben wir ihn aber, so ist er falsch; einem geliebten Mädchen wird bekanntlich auch das Werthvollste geopfert. Das Mitleid kann allerdings durch Neid nicht getrübt werden, sondern nur die Mitfreude, weil man einen Andern nicht um das Schmerzliche, sondern nur um das Erfreuende beneiden kann. Allein die Folgerung in der E. für die Allgemeinheit des Neides ist falsch. Es hängt eben davon ab, ob der Neid nicht durch die Mitfreude (Liebe) gehemmt wird, wie unter Freunden, Eheleuten und in allen engeren Kreisen des Lebens der Fall ist.

46. L. 33 B. Hier sucht Sp. das in der Liebe liegende Verlangen nach Gegenliebe zu beweisen. Die Frage ist von hohem Interesse und wird in den philosophischen Systemen viel zu leicht und meist als selbstverständlich behandelt. Sp. thut dies zwar nicht; allein sein Beweis ist ungenügend. Die Liebe treibt nach Sp's. Ausführung allerdings zur Erhaltung des Geliebten, also auch zur Erfreuung desselben; aber woher diese Freude kommt, ist nach Sp. gleichgültig, weil jede Art der Freude schon die begehrte Wirkung enthält. Die besondere Freude der Gegenliebe ist also nicht bewiesen. Bei der Künstlichkeit des Systems ist dies nicht zu verwundern. Dies Verlangen nach Gegenliebe erklärt sich viel einfacher daraus, dass nur dadurch die in der unerwiderten Liebe enthaltene Abhängigkeit von dem Ge-

liebten aufgehoben und das natürliche Gleichgewicht zwischen beiden Theilen hergestellt wird (Aesthetik I. S. 99).

47. L. 34 B. In diesem L. wird die Lust aus der Gegenliebe mit der Lust aus der Ehre vermischt, obgleich beide wesentlich verschiedene elementare Gefühle sind. Die Ehre, der Ruhm beruht nur auf der Anerkennung Unserer durch die Andern (Aesthetik I. 98), wobei von Liebe zu diesen Anderen keine Rede ist; im Gegentheil ist diese Anerkennung durch Feinde, oder der von unsern Feinden uns gezollte Ruhm, erfreuender als der von den Freunden.

48. L. 35 B. E. Die hier gegebene Erklärung der Eifersucht bleibt mangelhaft, weil die Grundbegriffe bei Sp. mangelhaft sind. Die Eifersucht ist allerdings der Schmerz aus der mangelnden Gegenliebe und der Neid, weil ein Anderer diese Gegenliebe gewonnen hat. Aber sie hebt deshalb nicht die Liebe zu dem Geliebten auf, da diese Liebe gar nicht von dessen Gegenliebe bedingt ist; im Gegentheil, die Eifersucht ist von der Fortdauer der Liebe bedingt. Verwandelt sie sich, wie Sp. meint, in Hass gegen die Geliebte, so wäre damit vielmehr die Eifersucht gehoben. Denn der Hassende fordert keine Gegenliebe.

49. L. 36 B. Z. E. Auch dieser Lehrsatz geräth ins Kleinliche und verfehlt den vollen Begriff der Sehnsucht *(Desiderium)*. Man kann darunter allgemein das Begehren nach der Verwirklichung einer vorgestellten Ursache der Lust verstehn; gewöhnlich wird aber die Sehnsucht auf die Liebe bezogen und ist das Verlangen nach der Gegenwart des Geliebten. Es handelt sich also dabei nicht, wie Sp. meint, um Nebendinge, um Nebenumstände, sondern um die Hauptsache, um die Gegenwart des Geliebten selbst. Man sehnt sich nach der Geliebten, aber nicht nach der Kleidung, in der, oder nach dem Ort, wo man sie das erste Mal gesehen hat. Nur zufällig und geringfügig können diese Umstände das Gefühl mit bestimmen.

50. L. 37. B. Der L. spricht eine triviale Wahrheit aus, d. h. einen Satz, den Jeder stündlich an sich

selbst erfährt. Dessenungeachtet ist das Unternehmen Sp's., diesen Satz *a priori* zu beweisen, schwierig. Seine Wahrheit kann vielmehr nur aus der Beobachtung entnommen werden, und es zeigt sich dann, dass der Satz sorgfältiger gefasst werden muss, als hier geschehen ist.

Wenn die Traurigkeit in einer Verminderung der Macht zu handeln besteht, und diese Macht das Wesen des Menschen bildet, und das Streben oder Begehren nur das Wesen selbst ist (III. L. 7), so muss durch die Traurigkeit auch das Begehren des Menschen geschwächt werden, und es tritt also das Gegentheil von dem ein, was Sp. behauptet. Man bemerkt sofort, dass es nicht logisch ist, wenn Sp. sagt: »Die Traurigkeit widerspricht dem »Streben, und deshalb strebt der Mensch sie zu ent»fernen.« Nur weil der Satz nach der Erfahrung richtig ist, übersieht man das Lückenhafte dieses Beweises.

Was ferner die Fröhlichkeit anlangt, so weckt sie gar kein Begehren; sie ist eben das Ziel des Begehrens, mit dessen Erreichung es erlischt. Es kann sich vielleicht ein Streben einfinden, die Ursache der Fröhlichkeit sich zu erhalten; aber dies entspringt nicht aus der Fröhlichkeit, sondern aus der Furcht, sie zu verlieren, d. h. in der folgenden Zeit nicht zu haben; also aus einem Schmerze, und dieses Begehren tritt deshalb da nicht auf, wo der Besitz für sicher gehalten oder an den Verlust nicht gedacht wird.

51. L. 38 B. Dieser L. widerspricht in seiner Allgemeinheit der Erfahrung, und der Beweis gelingt Sp. hier nur deshalb, weil er früher den Hass falsch definirt hat. Man hasst nicht jeden Menschen, der eine Ursache des Schmerzes ist; oft steigt vielmehr die Liebe durch die Kälte der Geliebten oder durch die Schmerzen, welche sie dem Liebenden bereitet.

Auch folgt nach Sp's. Lehre aus der Hemmung des Begehrens noch keine Traurigkeit; diese ist vielmehr nur eine Veränderung der Macht zu handeln, welche nach dem B. des vorigen L. mit dem Streben sich zu erhalten nicht identisch ist.

52. L. 39 B. E. Dieser L. anticipirt die erst später in Theil IV. folgende Lehre von der Collision der

Gefühle und Begehren. Deshalb bleibt auch der Beweis mangelhaft, obgleich der L. wahr ist. Die Collision der Begehren und die Beurtheilung ihrer Stärke erfordert eine sehr eindringende Untersuchung, welche erst später folgt.

Unter Gut versteht man im gewöhnlichen Sinne die äussere Ursache einer Fröhlichkeit, nicht diese selbst, und ebenso unter Uebel die Ursache des Schmerzes, nicht diesen selbst. Auch hier setzt sich Sp. zu leicht über diesen wohlbegründeten Unterschied hinweg. Wenn das Gute und Ueble nach Sp. identisch ist mit Freude und Schmerz, so sind seine hier gegebenen Definitionen andere wie früher. Hier wird das Gute und Ueble oder Freude und Schmerz aus dem Begehren abgeleitet; früher wurden sie als Steigerung oder Minderung der Macht zu handeln definirt. Dieses sind Nachlässigkeiten, die bei Sp. am wenigsten erwartet werden. Gut und schlecht haben hier keine Beziehung auf das Sittliche, sondern nur auf Lust und Schmerz. Sp. kennt kein besonderes Prinzip des Sittlichen, wie sich später zeigen wird.

53. L. 40 B. E. Z. 1. Dieser L. ist in dieser Allgemeinheit nicht wahr; er berührt, wie andere in diesem Theil III. nicht mehr einfache Gefühle und Begehren, sondern Collisionsfälle widerstrebender Gefühle und Begehren, und solche Collisionen lassen sich nie in dieser Weise durch Regeln entscheiden, weil Alles von der unterschiedenen Stärke der collidirenden Gefühle abhängt. Wo deshalb eine starke Liebe besteht, oder bei gutmüthigen Menschen, wird der Hass keinen Gegenhass erwecken.

Auch ist der B. nur auf die Nachahmung der Affekte gestützt (III. L. 27), während der Gegenhass offenbar nicht aus einer solchen kindischen Nachahmung des Gegners entspringt. Sp. erkennt dies in der E. selbst an.

54. Z. 2 B. E. zu L. 40. Sp. giebt hier eine sinnreiche Erklärung, weshalb die Rache sich zunächst in Wiedervergeltung des gleichen Uebels geltend macht.

Der Begriff des Zornes *(Jra)* ist hier entstellt und mit Hass identificirt; denn in diesem liegt schon das Streben, dem Gehassten zu schaden, wie Sp. in III. L. 26 selbst dargelegt hat. Zorn hängt aber mit dem

Hass im gewöhnlichen Sinne gar nicht zusammen; Hass ist eine dauernde Gemüthsstimmung; Zorn ist eine vorübergehende Aufwallung, ein Affekt im eigentlichen Sinne, welcher Unterschied im Gegensatze zur kalten Ueberlegung bei Sp. unbeachtet bleibt. Deshalb gehört Zorn weit mehr zur Rache und unterscheidet sich von dieser nur durch die Hitze des Affekts; die Rache handelt mit Ueberlegung.

55. L. 41 B. Z. E. Das unter No. 54 Bemerkte gilt auch hier; der L. 41 ist nicht unbedingt wahr; es kommt auf die vergleichsweise Stärke der collidirenden Gefühle an. Die Definition der Dankbarkeit ist zu weit und fällt mit der Gegenliebe zusammen. Dankbarkeit ist allerdings eine Art der Liebe; ihr Eigenthümliches liegt nur darin, dass sie durch eine Wohlthat erweckt ist und mit deren Erwiderung erlischt. Auch die Definition der Grausamkeit ist nicht richtig. Sie ist nicht davon bedingt, dass zugleich eine Liebe statt hat, sondern lediglich davon, dass aus Mangel an Mitgefühl der einem Andern zugefügte Schmerz über das nothwendige Mass ausgedehnt wird. Hat der Misshandelnde dabei zugleich Freude an diesem Schmerz des Andern, so nennt man es Bosheit.

56. L. 42 B. Der Beweis dieses an sich unzweifelhaften L. leidet, wie viele dieses Theiles, an Schwerfälligkeit in Folge der falschen Definitionen der elementaren Gefühle. Die Undankbarkeit erregt übrigens bei dem Wohlthäter weniger Schmerz, als sittliche Empörung; das Gefühl gehört also nicht zu den Lust- und Schmerzgefühlen, sondern zu denen der Achtung (*E.* 7).

57. L. 43 B. L. 44 B. E. Das zu No. 56 Bemerkte gilt auch für L. 43 und 44. Der L. 44 wird durch die Erfahrung in dieser Allgemeinheit nicht bestätigt, und der Beweis gelingt nur deshalb, weil Sp. den Hass fälschlich als eine Traurigkeit behandelt, während er ebenso oft auch eine Quelle der Lust ist, genau wie die Liebe. Beide unterscheiden sich nicht durch Lust und Schmerz, sondern dadurch, dass die Gefühle bei ihnen durch die entgegengesetzten Ursachen erweckt werden.

Der Liebende erfreut sich über die Lust des Geliebten; der Hassende betrübt sich über die Lust des Gehassten.

Die Consequenzen, welche Sp. in der E. aus diesen L. und Beweisen zieht, sind ganz richtig, und wenn er dabei auf Widersinnigkeiten geräth, so hätte ihn dies vielmehr auf die Unrichtigkeit der Prämissen aufmerksam machen sollen.

58. L. 45 B. Wenn der Hass, wie zu No. 57 bemerkt worden, nicht immer als Traurigkeit behandelt werden kann, so fällt auch der auf dieser Auffassung beruhende Beweis des L. 45.

59. L. 46 B. Der Beweis des L. 46 ruht auf III. L. 16. Dieser L. hat aber, wie zu No. 24 gezeigt worden, nur eine beschränkte Gültigkeit; deshalb gilt auch L. 46 nicht allgemein. Insbesondere kann, wenn auch ein solches Gefühl sich zunächst erhebt, es bei dem verständigen Menschen sehr leicht durch die Erwägung seiner Grundlosigkeit beseitigt werden.

60. L. 47 B. E. Auch L. 47 ist in dieser Allgemeinheit nicht richtig. Starker Hass hebt die Regel der allgemeinen Menschenliebe völlig auf; deshalb empfindet der stark Hassende bei dem Schmerz oder der Demüthigung des Gehassten nur Freude, ohne Beimischung von Schmerz.

Die Erinnerung und Erzählung vergangener Gefahren oder Uebel kann allerdings bald mit Lust, bald mit Schmerz sich verbinden, aber nicht deshalb, weil, wie Sp. meint, in der Erinnerung an sich die Gegenwart des Uebels vorgestellt werde, sondern weil die dabei gebotene Vergleichung mit der Gegenwart das Urtheil über die Lust derselben zu ihren Gunsten verrückt. Bleibt diese Beziehung bei Seite, versinkt der Mensch mit Vergessung der Gegenwart gänzlich in die schmerzlichen Bilder der Vergangenheit, so wirken diese Bilder schmerzlich, aber als Bilder, keine realen, sondern ideale Schmerzen (Aesthetik I. 102).

61. L. 48 B. Dieser L. 48 erscheint ziemlich trivial; Sp. hat ihn nur aufgestellt, weil er ihn zum Beweise des L. 49 braucht.

62. L. 49. B. E. Wenn die Menschen nach der gewöhnlichen Meinung für frei gehalten werden, so bleibt für das Unfreie nur das Thierreich und das Leblose. Gegen letzteres besteht nach der Erfahrung weder Liebe noch Hass; und wenn die Definitionen Sp's. dennoch dahin führen, so hätte dies Sp. vielmehr gegen die Richtigkeit seiner Definitionen bedenklich machen sollen. Auf Thiere dehnen sich die Affekte nur dann aus, wenn man sie wie menschliche Wesen behandelt. Hieraus erhellt, dass die allgemeine Menschenliebe nicht in der Weise, wie es in der E. geschieht, begründet werden kann.

63. L. 50 B. E. Der Lehrsatz 50 und sein Beweis bedürfen keiner Erläuterung. Wichtiger ist der Satz in der E., dass man das Gehoffte leicht glaubt und das Gefürchtete schwer glaubt. Dieser Satz hat die Erfahrung für sich; aber der Beweis, den Sp. hier dafür bietet, ist ungenügend. L. 25, auf den sich Sp. beruft, spricht nur von dem Begehren nach dem Gehassten; aber Glauben ist etwas anderes wie Begehren. Nach realistischer Auffassung gehört das Begehren zu den seienden Zuständen der Seele, das Glauben zu den Wissensarten (*E.* 60). Im Glauben ist die Gewissheit (*E.* 59) enthalten; diese hat ihre bestimmten Ursachen, und zu diesen gehören auch die Gefühle der Lust, und deshalb allein steigert die Lust aus der Hoffnung den Glauben an ihre Erfüllung über das natürliche oder gegenständliche Mas.

64. L. 51 B. Durch diesen L. 51 wird die Gesetzlichkeit in den Affekten, welche Sp. bis jetzt festgehalten und in ihrer Besonderung dargelegt hat, wieder völlig vernichtet oder wenigstens zu einer für den Menschen unerkennbaren gemacht. Der Beweis bleibt dabei mangelhaft, da der Unterschied in den menschlichen Körpern der Einzelnen nicht bewiesen, sondern nur vorausgesetzt ist. Sp. versäumt, diese Unterschiede der Personen selbst weiter zu verfolgen und auf Gesetze zurückzuführen. Es ist richtig, dass die äussere Ursache nicht allein das Gefühl als Wirkung bedingt, sondern dass noch eine zweite in der Person des Fühlenden enthaltene Ursache dabei mitwirkt. Es ist dies mit einem

allgemeinen Namen die Empfänglichkeit (Aesthetik I. 105). Allein diese unterliegt ebenso festen Gesetzen wie jene äussern Ursachen, und es ist möglich, diese Gesetze zu ermitteln und auf diese Weise durch die Verbindung beider wirkenden Ursachen jene anscheinende Zufälligkeit der Gefühle zu beseitigen. Ein Anfang dazu ist von dem Verfasser in seiner Aesthetik I. 105 gemacht worden. Sp. hat dies völlig verabsäumt und damit die praktische Brauchbarkeit der in diesem Theile aufgestellten Gesetze selbst gehindert. Auch hier zeigen sich die Mängel einer Methode, welche über dem Denken und Beweisen die Beobachtung verabsäumt.

65. E. zu L. 51. Sp. geht zu weit, wenn er behauptet, das Urtheil über die Neigungen, Temperamente und Charaktere der Menschen stütze sich lediglich auf die individuelle Gefühlsweise des Urtheilenden. Es mag dieser Moment sich oft in das Urtheil mitbestimmend einmischen; allein bei verständigen Personen tritt es zurück gegen das allgemeine Mass, was sich aus dem Durchschnitt Aller und aus der allgemeinen Sitte ergiebt. Deshalb kann ein Historiker über die Tapferkeit eines Soldaten ganz richtig urtheilen, wenngleich er selbst zu den furchtsamen Personen gehört. Sp. leidet an einer den Philosophen oft anhängenden Verachtung dessen, was man öffentliche Meinung oder die Stimme des Volkes nennt. Indem die einsame Speculation den Philosophen weit abführt von dem Vorstellen des gewöhnlichen Lebens, vergisst er leicht, dass er selbst auf grösseren Abwegen sich befindet als jenes, und dass die allgemeine Stimme, als das Ergebniss der Beobachtungen von Jahrtausenden, mehr Beachtung verdient, als der Philosoph in seiner Ueberhebung ihr zugestehn mag. Die Definitionen der Reue und der Selbstzufriedenheit sind fehlerhaft, da sie zu den sittlichen Gefühlen gehören, welche mit Lust und Schmerz nichts zu thun haben.

66. L. 52 B. Sp. kommt in diesem L. und seiner Erläuterung zu einer Frage von hoher Wichtigkeit. Obgleich Sp. nach dem Bisherigen keine andern Affekte kennt als die der Freude und des Schmerzes, so führte ihn die Beobachtung doch auch zu Zuständen, welche

zwar auch zu den Gefühlen gehören, aber doch weder Lust noch Schmerz enthalten. Es sind dies jene Gefühle, die man im Mangel eines bessern Wortes mit dem Namen der Achtungs-Gefühle bezeichnen kann (*E.* 7), und zu denen auch die sittlichen und religiösen Gefühle gehören. Es ist ein Verdienst Kant's, diesen Gegensatz der sittlichen Motive gegenüber denen der Lust wieder zur vollen Erkenntniss gebracht zu haben. Ein Jeder macht schon an sich selbst die Erfahrung, dass sein Handeln nicht ununterbrochen durch die Motive des Nutzens und der Lust bestimmt wird, sondern dass Fälle eintreten, wo sein Entschluss und sein Handeln durch die Achtung vor dem sittlichen Gebot bestimmt wird, und dass dies selbst da mitunter geschieht, wo die Motive der Lust auf das Stärkste dagegen sind. Diese eigenthümliche Natur der sittlichen Gefühle hat Sp. in ihrer Reinheit und Allgemeinheit nicht erkannt; er sucht überall diese sittlichen Motive aus denen der Lust und des Nutzens abzuleiten und darin aufzulösen. Dies geschieht nun auch hier, und darin liegt der Mangel dieser Sätze und Beweise. Sp. hat in dem Zustand der Bewunderung richtig das elementare Gefühl der Achtung erkannt; er giebt auch eine Ableitung dieses Gefühls, die der Wahrheit nahe kommt; allein durch die Mängel seiner Grundbegriffe ist er genöthigt, auch diese Achtungsgefühle auf Gefühle der Lust und des Schmerzes zurückzuführen und deshalb grösstentheils falsch zu definiren.

Der L. 52 behandelt an sich nur die Aufmerksamkeit. Diese ist kein Gefühl, sondern eine Wissensart (*E.* 58), und Sp. bemerkt richtig, dass die Stärke der Vorstellung steigt, wenn die Zahl der daneben gegenwärtigen Vorstellungen in der Seele abnimmt, oder wenn der Gegenstand ein neuer ist. Was Sp. als Beweis dieser Sätze bietet, ist kein Beweis, sondern nur die Aufnahme dieser Sätze aus der Erfahrung. Man vergleiche III. D. 4. unten.

67. E. zu L. 52. In dieser E. springt nun aber Sp. von der Wissensart oder von der Aufmerksamkeit zu etwas ganz Anderem über. Die Zustände der Bewunderung sind kein Wissen, keine Aufmerksamkeit, sondern

Gefühle, mit denen sich nur folgeweise die aufmerksame Betrachtung des Bewunderten verbinden kann. In der Bewunderung liegt die Lähmung des Ichs, während in den Lustgefühlen die Stärkung des Ichs enthalten ist; dabei kann sich die Aufmerksamkeit und das Neue mit Beiden verbinden. Das Nähere kann hier nicht dargelegt werden; es wird in dieser Beziehung auf des Verfassers Aesthetik I. 111 verwiesen. Dort ist auch ausgeführt, dass die Ehrfurcht ihre Grundlage nur in der Erhabenheit, d. h. in der unermesslich grossen Kraft eines gegenüberstehenden Wesens hat. Die sämmtlichen Definitionen, die Sp. hier von einzelnen Gefühlen giebt, leiden daran, dass er das in ihnen enthaltene sittliche Gefühl in seiner eigentlichen Natur verkennt und auf Lust- oder Schmerzgefühle zurückzuführen sucht. Insbesondere mangelhaft ist die Definition der Verachtung. Sie ruht nicht auf einem Fehlenden, sondern auf einem Wirklichen, Positiven, womit sich der schwache Mensch der erhabenen Macht der Autoritäten entgegenstellt und seinen Willen festhält (Aesthetik I. 117).

68. L. 53 B. Z. Dieser L. ist erfahrungsmässig wahr; Sp. behandelt hier die Lust aus der Macht und die Lust aus dem Leben oder Dasein an sich (Aesthetik I. 101); allein der Beweis, den Sp. giebt, ist ungenügend. Denn nach III. L. 11 ist Freude nur der Uebergang zu grösserer Macht; ändert sich die Macht zu handeln nicht, so kann keine Freude entstehn, und folglich kann auch die Betrachtung dieser Macht keine Freude enthalten, wie hier behauptet wird.

69. L. 54 B. Dieser L. 54 ist nur die Wiederholung früherer Lehrsätze, insbesondere des L. 12 und L. 26 III.; L. 54 dient nur zur Vorbereitung von L. 55.

70. L. 55 B. Z. 1. 2. E. Der Beweis des L. 55 leidet an demselben Mangel, der bei L. 53 gerügt worden ist. Die blosse Ohnmacht ist noch kein Schmerz; diese liegt nur in dem Uebergang aus einer grössern zu einer geringern Macht. Nicht die Ohnmacht oder Schwäche als ein sich gleich bleibender Zustand, sondern die Verminderung der Macht ist nach Sp. die Traurig-

keit. Die Zustände der Niedergeschlagenheit und Selbstzufriedenheit sind weit mehr sittlicher Natur. Die in der E. zu Z. 1 besprochenen Gefühle ruhn auf der Lust aus der Macht und aus der Ehre. Indem die Ehre auf einem Vorzuge vor den Andern beruht, folgt daraus leicht der Neid und die Selbstüberschätzung. Dessenungeachtet kann man nicht mit Sp. sagen, dass die Menschen von Natur zum Hass und Neid geneigt sind; das gilt nur, so weit sie von Ehrgeiz erfüllt vorgestellt werden; allein neben dem Gefühl für Ehre besteht noch eine grosse Zahl anderer Gefühle in dem Menschen, welche jenem die Wage halten, so dass jener Schluss unrichtig ist.

Wenn die Menschen die Andern nicht um ihre Tugend beneiden, so liegt dies nicht in dem von Sp. angeführten Grunde, sondern in der Natur der Tugend selbst. Sie ist ein sittlicher Zustand und insofern dem Neid entgegengesetzt; und es wäre deshalb ein Widerspruch, wenn man aus einem Laster nach der Tugend verlangte. Der Neid kann sich wohl auf die aus der Tugend hervorgehenden Vortheile richten, wie Ehre, Vermögen, aber nicht auf die Tugend an sich.

71. L. 56 B. E. In L. 51 ist gesagt, dass die Affekte nach der Eigenthümlichkeit des Menschen verschieden sind. Hier folgt das Zweite, dass die Affekte auch nach der Eigenthümlichkeit der sie erweckenden Gegenstände sich unterscheiden. Der B. des Sp. dafür ist in seinem Sinne richtig; er ruht auf seinen selbst gemachten Definitionen. Nach der Beobachtung ist der L. 56 jedenfalls in dem Umfange, wie er gestellt ist, nicht wahr. So wie schon in der körperlichen Welt ein bestimmtes Ergebniss, z. B. das Gleichgewicht einer Wage, ebenso gut durch ein Gewicht von Eisen wie von Blei erreicht werden kann und von dem Unterschied des Metalls nicht berührt wird, so kann auch ein Gefühl für die Unterschiede verschiedener es erweckender Gegenstände unempfindlich sein. Nach dem wahren Begriff hat die Folge (Wirkung) mit der Ursache nichts gemein; mithin auch das Gefühl nichts mit seiner Ursache. Nur die Beobachtung kann hier belehren, und diese bestätigt den L. 56 bei den Gefühlen nur bis zu einem gewissen

Grade. Für das Begehren ist dagegen der L. 56 geradezu falsch, weil dies an sich nur Unterschiede der Stärke und der Dauer kennt, aber keine weitere Besonderung. Das Begehren nach einer Flasche Wein ist, abgesehen von der Stärke und Dauer, genau dasselbe, wie das Begehren nach einem Orden und das Begehren, einem Armen zu helfen. Der Unterschied in den begehrten Gegenständen wirkt keinen Unterschied in dem Begehren selbst.

72. L. 57 B. E. Dieser Lehrsatz 57 ist nur eine Verallgemeinerung von L. 51; er hätte deshalb vor diesen gehört. Sp. kann den Beweis nur dadurch führen, dass er hier nicht blos das Begehren mit dem Wesen eines Dinges identificirt, sondern auch die Traurigkeit und Fröhlichkeit mit dem Begehren für ein und dasselbe erklärt. Diese Methode, welche Sp. so häufig anwendet, ist verwerflich; es kann sein, dass das Eine mit dem Andern untrennbar verbunden ist, dass das Eine die Ursache des Andern ist; allein daraus folgt noch keine Identität Beider, welche, wenn sie wirklich vorhanden wäre, alle Unterscheidung Beider unmöglich machen würde. Ebenso hebt der Unterschied in der Besonderung nicht das Dasein eines Gemeinsamen auf; so kann in der Lust des Pferdes und des Menschen, wie in der Lust des Betrunkenen und des Philosophen sehr wohl neben dem Besondern auch ein gemeinsamer oder gleicher oder allgemeiner Bestandtheil enthalten sein; ja, er muss darin enthalten sein, weil sonst diese Zustände nicht sämmtlich als Lust gelten könnten. Dergleichen Betrachtungen, wie sie Sp. hier bietet, haben deshalb keinen Werth, weder für das Erkennen noch für das Handeln.

73. L. 58 B. L. 59 B. E. Der L. 58 folgt unzweifelhaft aus den Definitionen des Sp. Wenn die Macht zu handeln die Freude ist, so muss natürlich diese Freude in einem Zustande reinen Handelns auch enthalten sein.

Nur das eine Bedenken bleibt, dass nach III. L. 11 die Freude nicht in der Macht an sich, wie hier behauptet wird, sondern nur in ihrer Vermehrung enthalten ist, wie Sp. auch später III. D. 2. und 3 ausdrücklich an-

erkennt. Dieser Mangel des Beweises ist schon früher gerügt. Deshalb bleibt auch der B. von L. 59 ungenügend. Auch die Verminderung der Macht zu handeln oder zu denken lässt noch eine solche Macht zu handeln an sich bestehen; sie vermindert sie blos; die Seele bleibt also auch in und während dieser Verminderung noch handelnd oder denkend, und demnach wäre die Traurigkeit überhaupt und selbst als leidender Zustand unmöglich. Verträgt sich aber die Traurigkeit mit dem Handeln, so kann wieder L. 59 nicht bestehn.

Wenn nach realistischer Auffassung das Handeln der Seele oder ihr Erkennen für sie nur eine Lust und kein Schmerz ist, so liegt dies darin, dass diese Erkenntniss ein neues Wissen oder eine Bethätigung der Macht enthält, mithin die Lust aus dem Wissen und aus der Macht gewährt (Aesthetik I. 97). Es ist diese Lust aber keine Eigenthümlichkeit des Erkennens. Dieselbe Lust ist in der Neugierde und in vielen Spielen der Kinder enthalten.

In der E. behandelt Sp. die Tugenden, welche nach seiner Ansicht aus der Thätigkeit der Seele entstehen; wo mithin die Seele handelt oder, was dasselbe bei Sp. sagt, wo die Vernunft sie leitet. Dies ist ein neues Prinzip, was Sp. hier nur beiläufig erwähnt; erst im IV. und V. Theile wird es entwickelt. Sp. führt durch dieses Prinzip des Handelns, welches als solches schon die Tugend sein soll, einen Gegensatz gegen das Prinzip der Selbsterhaltung und des Nutzens ein, was er bisher allein behandelt hat. Diesen Gegensatz beseitigt Sp. auch später nicht vollständig; es kann hier vorläufig nur angedeutet werden, dass das vernünftige Handeln nach Sp. mit dem auf die Lust und den Nutzen gerichteten Handeln in dem Inhalte zusammenfällt.

74. E. zu L. 58. In dieser E. kommt Sp. auf die oben (S. 107) erwähnte Empfänglichkeit als der zweiten Bedingung neben der äussern Ursache für die Entstehung der Gefühle. Er bleibt aber bei einem vereinzelten Falle stehen, ohne in die Tiefe und Bedeutung dieser Bedingung irgend näher einzugehen, obgleich keine Ethik ohnedem begründet werden kann (Aesthetik I. 105.). Auch hier zeigt sich Sp's. Eigenthümlichkeit; als Sohn der scholastischen Philosophie vertraut er nur dem

Denken; die Bedeutung des Wahrnehmens wird noch völlig verkannt, obgleich es doch bei jedem Schritt zu Hülfe geholt werden muss.

75. Definitionen der Affekte. Sp. verlässt hier seine streng geometrische Methode und wiederholt in freierer Weise noch einmal den Inhalt des dritten Theiles. An sich zeigt dies einen Mangel in der vorgehenden Darstellung an. Die Geometrie kennt solches Verfahren nicht. Zum grössten Theil giebt Sp. hier eine Wiederholung des Frühern, nur in anderer Ordnung. Es wird deshalb nur da eine Erläuterung folgen, wo etwas Neues auftritt, im Uebrigen wird auf das früher bei den einzelnen Lehrsätzen Gesagte Bezug genommen.

76. D. 2 und 3. Erkl. Es ist bereits oben bemerkt, dass Sp. die hier streng formulirte Definition der Fröhlichkeit und Traurigkeit nicht immer genau innegehalten hat. In III. L. 59. 53. wird auch die Macht an sich und die Vorstellung derselben als Fröhlichkeit behandelt. Sp. war zu der in diesen D. 2. und 3 enthaltenen Beschränkung vorzüglich deshalb genöthigt, weil die Affekte von Gott abgehalten werden mussten, dessen Macht unendlich ist, und dessen Fröhlichkeit oder Affekt deshalb auch unendlich sein müsste, wenn die Macht allein diesen Affekt bewirkte. (Man vergleiche V. L. 32. 35. 36.)

77. D. 4. Erkl. Hier behandelt Sp. den Zustand der Bewunderung als blosse Wissensart, d. h. als Aufmerksamkeit; wie dies oben zu L. 52 dargelegt worden ist. Sp. sträubt sich in Folge dessen, die Bewunderung als Affekt gelten zu lassen. Wäre sie nur Wissensart, so hätte Spinoza Recht; allein sie ist vielmehr ein Gefühl, zu dem auch die sittlichen Gefühle gehören.

78. D. 6. Erkl. Sp. bekämpft mit Recht die Definition der Liebe, wonach sie nur in dem Streben, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, bestehn soll. Sp. macht mit Recht geltend, dass die Liebe zunächst Gefühl ist und das Begehren erst Folge. Diese

Folge verlangt überdem nicht immer die Vereinigung oder Nähe; oft führt auch die Liebe zur Trennung, wenn das Glück des Geliebten sie erfordert. Auch bleibt der Begriff der Vereinigung dabei völlig unbestimmt; es giebt gar viele Arten der Einheit, die freilich Sp. nicht untersucht hat (*E.* 53).

79. D. 12. 13. Unter Zweifel über den Ausgang einer vergangenen Sache ist zu verstehn, dass die Nachricht über diesen Ausgang noch fehlt und mit Hoffnung oder Furcht erwartet wird. Dies gilt auch für diese Ausdrücke in D. 14 bis D. 17.

80. D. 17. Den Gegensatz der Freude bilden nicht die Gewissensbisse, sondern der Aerger; jene gehören zu den sittlichen Gefühlen.

81. D. 24. Hier giebt Sp. unter Barmherzigkeit die richtige Definition der Liebe überhaupt; die Barmherzigkeit ist aber nur eine Unterart der Liebe, sofern sie auf die Abhülfe des vorhandenen Elendes abzielt.

82. D. 27. Erkl. Die Reue gilt in den Systemen als ein Hauptbeweismittel für die Wahlfreiheit des Menschen, welche Sp. nicht anerkennt. Sp. macht sich die Beseitigung dieses Beweismittels sehr leicht, indem er den Schmerz der Reue nicht leugnet, auch nicht die Meinung der Freiheit in dem Reuigen, aber diese Meinung für einen Irrthum erklärt. Das Auffallende bleibt nur, dass dieser Irrthum trotz aller Belehrung nicht verschwindet, und dass selbst, nachdem die Philosophen auf die Motive des Handelns so deutlich und wiederholt aufmerksam gemacht haben, dennoch die Unkenntniss dieser Motive bestehn bleiben sollte. Dies deutet auf Umstände, die sich nicht so leicht beseitigen lassen, wie Sp. hier meint, die vielmehr eine tiefere Untersuchung fordern. Das Nähere kann hier nicht gegeben werden und ist anderwärts dargelegt (Aesthetik I. 121).

In der Erkl. führt Sp. die sittlichen Begriffe auf die Erziehung zurück. Es ist damit ein Theil, aber lange nicht die volle Wahrheit getroffen. Man könnte zunächst fragen: Woher sind diese Begriffe den Eltern

gekommen? Will man nicht in die unendliche Reihe sich verwickeln, so muss man also nach andern Grundlagen des Sittlichen sich umsehen (Aesthetik I. 112).

83. D. 31. Erkl. Die Scham gehört weit mehr zu den sittlichen Gefühlen, als zu denen der Lust. Sp. stützt sie nur auf das Gefühl der Ehre; sie hat da eine Stelle; allein sie hält auch von unsittlichen Handlungen zurück, bei denen die Ehre und der Ruhm nicht in Frage kommen.

84. D. 38. Hier wiederholt Sp. nicht nur die falsche Definition der Grausamkeit aus E. L. 41. III., sondern steigert dies Falsche dadurch, dass die Liebe zu den grausam Behandelten nicht dem Grausamen selbst innezuwohnen braucht, sondern nur den Zuschauern.

85. Allgemeine Definition der Affekte. Man wird diese Definition weniger treffend finden als die frühere. Dies kommt daher, dass Sp. zwei durchaus verschiedene Elementar-Zustände der Seele, das Gefühl und das Begehren, unter das eine Wort: Affekt zusammenfasst; damit wird es unmöglich, von dem Affekt eine verständliche und entsprechende Definition zu geben. Die sonstigen Schwierigkeiten in dieser Definition entspringen daraus, dass Sp. keinen Einfluss zwischen Seele und Körper zulässt. Dadurch ist er zu jenem zauberhaften Parallelismus beider genöthigt, der viel räthselhafter ist als jener Einfluss. Dabei soll die Seele nach Sp. doch nur das wissende oder vorstellende Duplikat ihres Körpers sein, womit natürlich die seienden Zustände der Seele als solche aufgehoben sind und zu einem blossen Vorstellen herabgesetzt werden. Jede Selbstbeobachtung widerspricht dem; die Lust und der Schmerz, sowie das Begehren werden in dieser sehr bestimmt von dem Wissen dieser Zustände unterschieden.

86. Schluss des dritten Theiles. Wie am Eingange dieses Theiles III angedeutet worden, enthält dieser Theil nur eine Philosophie der Gefühle und Begehren der Seele, ohne alle Einmischung sittlicher und religiöser Prinzipien. Diese Affekte nimmt Sp. hier nur

als natürliche Vorgänge, deren Wesen und Gesetze er zu erforschen sucht, gleichviel, ob es sich dabei um Gutes oder Böses, um Frommes oder Gottloses handelt. Eine solche freie Betrachtung der Seelenzustände ist von hoher Bedeutung für die Wissenschaft; erst damit erhielt später die Beobachtung Raum, von welcher Sp. freilich nur erst einen dürftigen Gebrauch gemacht hat. Indem Sp. dies versäumte und dem Denken zu sehr vertraute, erklärt es sich, dass er dies Gebiet nicht erschöpft hat. Wenn der Leser die von dem Verfasser an einer andern Stelle (Aesthetik I. 93—148) gegebene Darstellung dieser Zustände mit dem Inhalte dieses III. Theiles der Ethik vergleicht, so wird dies deutlicher werden.

Als die wichtigsten Mängel in Sp's. Darstellung lassen sich geltend machen, 1) dass Sp. nur Gefühle der Lust und des Schmerzes kennt; die zweite grosse Klasse der Gefühle, die der Achtung sind ihm völlig unbekannt; er sucht sie, wo er sie trifft, in jene umzuwandeln. 2) Selbst innerhalb der Lust-Gefühle bleiben wichtige Arten unerörtert; insbesondere die Lust aus dem Bilde der Lust, oder deutlicher, die idealen Gefühle aus dem Schönen. Andere Arten werden nur oberflächlich behandelt; so die Lust aus dem Wissen, die Lust aus der Macht, die Lust aus dem Leben. 3) Die zweite Bedingung, welche neben der äussern Ursache auf die Entstehung der Gefühle einwirkt, die Empfänglichkeit des Fühlenden, wird nur in zwei vereinzelten Fällen berührt, aber der reiche Inhalt dieser wichtigen Zustände nirgends entwickelt (Aesthetik I. 105). 4) Neben diesen Mängeln des Inhaltes bestehn ebenso grosse Mängel in der Darstellung. Sp. hält noch hier an der Meinung fest, Alles beweisen und mittelst der logischen Folgerung ein Neues erreichen zu können; während das Neue doch nur aus der Beobachtung entnommen werden kann und auch von Sp. nur entnommen wird. Dadurch wird die Darstellung schwerfällig, und doch bleiben die Beweise ungenügend. 5) Indem Sp. dabei an seinen obersten Grundsätzen festhält, dass die Attribute keinen Einfluss auf einander haben, dass die Seele nur ein Wissen und eine Vorstellung ihres Körpers ist, dass das Wahrnehmen nie den fremden Körper erreicht und immer ein verworrenes Wissen liefert, dass die Wahrheit nur in der

logischen Konsequenz besteht; ist er genöthigt, die aus der Erfahrung entlehnten Thatsachen zu verdrehen und zu entstellen, um sie mit diesen Prinzipien in Uebereinstimmung zu bringen. 6) Daher auch seine Neigung, Alles zu identifiziren und die Unterschiede auszulöschen, wo er dessen zur Führung seiner Beweise bedarf. Es ist merkwürdig, dass sich diese Mängel beinahe sämmtlich auch in dem Systeme Hegel's wiederfinden. Dies zeigt, wie sehr Sp. auf Hegel eingewirkt hat.

Vierter Theil.

Von der menschlichen Knechtschaft oder von den Kräften der Affekte.

1. Vorrede. In diesem vierten Theile der Ethik tritt Sp. seiner eigentlichen Aufgabe näher; er wendet sich zu den Prinzipien des menschlichen Handelns und setzt dies im fünften Theile fort. Die obersten Begriffe hierbei sind für Sp. die Freiheit und die Unfreiheit. Beide hängen mit Sp.'s Begriff des Handelns zusammen. Wir sind nach Sp. frei und handeln, wenn wir die alleinige und ausschliessliche Ursache einer Veränderung sind, wenn diese Folge sich aus unserem Wesen allein vollständig ableitet; wir sind unfrei und leiden, wenn wir nur die partielle Ursache solcher Veränderungen sind. Da die Seele nach Sp. nur ein Denken ist und ihre seienden Zustände bei Sp. sich in ein Wissen auflösen, so ist alle Bewegung, aller Wechsel in der Seele nur ein Wechsel im Wissen, und die Seele ist deshalb nur dann handelnd und frei, wenn sie das Wesen der Dinge kennt und die Kenntniss des Endlichen und Einzelnen sich nur als logische Folgerung aus ihrem Wesen ableitet; dann erkennt die Seele. Dagegen ist das auf

Wahrnehmung oder Erinnerung ruhende Wissen der einzelnen Dinge oder das bildliche Vorstellen *(imaginatio)* nur ein verworrenes Wissen, bei dem die Seele nur partiell als wirkend auftritt, und deshalb fällt dieses Wissen in die Unfreiheit und das Leiden der Seele. Aehnliches findet auch für den Körper statt, der überall parallel mit der Seele sich verändert, leidet und handelt.

So weit mithin die Affekte ihre Ursache zum Theil in fremden Gegenständen haben, ist der Körper und die Seele bei denselben leidend und in Knechtschaft. Die Freiheit kann zunächst nur von der Seele kommen, wenn sie sich zu dem Erkennen des Wesens der Dinge und Gottes erhebt; dann wird sie frei, und diese Freiheit führt auch zur Freiheit ihres Körpers und zur Bezähmung der Affekte. Das sittliche Prinzip Sp.'s liegt also in der Erkenntniss. Sie ist das Ziel, wonach der Mensch ausschliesslich zu streben hat. Sie führt zur Einheit mit Gott, welcher in seinen Attributen das Wesen der Dinge enthält und damit identisch ist. Deshalb tritt die Seele selbst durch diese Erkenntniss des Wesens in Gott ein; sie ist insofern unsterblich; das Vergängliche in ihr ist nur das bildliche Vorstellen und die Erinnerung. Umgekehrt ist Gott selbst in dem Erkennen der Seelen gegenwärtig, und die Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott ist nach Sp. ein und dasselbe.

Die Bedenken und Schwierigkeiten, welche diesen Ansichten Sp.'s entgegenstehen, werden später erörtert werden. Hier kam es nur darauf an, das Prinzip im Allgemeinen klar zu legen und damit das Verständniss des Folgenden zu erleichtern.

In diesem Prinzip der Erkenntniss verliert sich der bisherige egoistische, auf den Nutzen und die Selbsterhaltung gegründete Charakter des Systems; das Erkennen scheint die Lust als Motiv von sich ganz abgethan zu haben; indess wird sich zeigen, dass bei der Entfaltung dieses Prinzips und bei dem bestimmten Handeln diese egoistische Seite wieder heraustritt, und dass selbst die Sorge für die Nebenmenschen und die Gestaltung des Allgemeinen und des Staates bei Sp. nur auf die Selbsterhaltung des eigenen Ichs gegründet wird. Sp. beseitigt diesen Gegensatz damit, dass das aus dem Wesen eines Gegenstandes abfliessende Vorstellen allemal ein Erkennen

ist, weil es von keiner fremden Ursache bestimmt wird, und dass ebenso das aus diesem Wesen abfliessende Begehren allemal auf die Selbsterhaltung und die Fröhlichkeit gerichtet ist (IV. L. 23. 24).

Sp. behandelt in dieser Vorrede den Begriff des Guten und der Vollkommenheit mit ihren Gegensätzen. Er lehrt hier selbst, dass die Vollkommenheit nur ein Beziehungsbegriff ist, welcher von dem Zwecke abhängt. Deshalb ist ein und dieselbe Sache vollkommen und auch unvollkommen, je nach dem Ziele, an dem die Vollkommenheit gemessen wird. Sp. behandelt das Gute als denselben Beziehungsbegriff, der mithin für sich keinen Inhalt hat. Dies ist ein Mangel. Insofern Sp. unter Gut auch das Sittliche versteht, hat dieses an den Geboten der Autoritäten (Gott, Fürst, Volk, Vater) seinen festen, gegebenen Inhalt und ist kein blosser, inhaltloser Beziehungsbegriff. Was nun die Vollkommenheit anlangt, so bleibt Sp. seinem zuerst von ihr gegebenen Begriffe schon in dieser Vorrede nicht treu, indem er später die Vollkommenheit mit Realität gleichstellt. Sp. selbst erklärt hier die Realität für das Seiende, also für den geraden Gegensatz der blossen Beziehungen des Denkens. Später identifizirt Sp. die Vollkommenheit sogar mit der Macht und dem Wesen der Dinge; dies sind Schwankungen und Aushülfen, welche die Folgerichtigkeit und Verständlichkeit seines Systems sehr erschüttern.

Sp. spricht hier auch von einem Muster des Menschen, was er als Grundlage seiner Lehre benutzen wolle. Auf dieses Muster solle der Einzelne bei seinem Handeln hinblicken, es solle das Ziel seines sittlichen Handelns sein. Diese Begriffe stimmen mit der gewöhnlichen Meinung, wonach die Menschen frei wählen können; allein sie sind schwer mit Sp.'s System zu vereinigen, das keine Wahlfreiheit kennt, sondern alles Handeln und Denken im Menschen, wie in der ganzen Natur nach festen Gesetzen mit logischer Nothwendigkeit erfolgen lässt. Ist dies Letztere der Fall, so ist ein solcher Mustermensch völlig unnütz; der Einzelne kann ihm doch nicht folgen, wenn es nicht in der nothwendigen Reihe seines Handelns so bestimmt ist. Ein solches Muster erscheint daher für den Menschen ebenso verkehrt, als wenn man den Bäumen die Musterbilder ihrer Gattung zur Nach-

ahmung vorhalten wollte; selbst wenn die Bäume es verständen, müssten sie dennoch so wachsen, wie ihre Keime und Boden, Wind und Wetter es mit sich bringen. Diese Inkonsequenz hat schon Trendelenburg gerügt; doch tritt in der wirklichen Lehre dieser Mangel nicht hervor, und Sp. hat in dieser Vorrede sich nur dem gewöhnlichen Vorstellen anbequemen wollen.

Wichtig ist, dass Sp. in dieser Vorrede den Ausdruck: »Gott oder Natur« gebraucht; dies zeigt, dass Sp. beide als identisch gelten.

2. D. 1. 2. Diese Definitionen stimmen in den Worten nicht mit denen der Vorrede. Es ist dies eine Folge des unter No. 1 dargelegten Schwankens in dem Prinzip, was Sp. für das Handeln hinstellt.

3. D. 3. 4. Die Existenz eines Einzeldinges hat nach Sp. ihre Ursache entweder in dem Wesen desselben (wie bei Gott, aus dessen Begriffe oder Wesen auch sein Dasein nach Sp. folgt) oder in der kausalen Reihe der Einzeldinge, wo eines die Ursache des andern ist (I. L. 33. *E.* 1).

Eine Existenz dieser zweiten Art, die also nicht aus dem Wesen des Dinges folgt, nennt Sp. hier zufällig, selbst wenn sie innerhalb der kausalen Reihe nothwendig ist. Möglich nennt Sp. ein Ding, wenn seine Nothwendigkeit zwar in die kausale Reihe fällt, aber der Mensch diese Nothwendigkeit nicht erkennt. Die Begriffe von zufällig und möglich gelten also nur für die Zustände *(modi)* der Substanzen, sofern sie die kausale Reihe der Einzeldinge ausmachen. Das Zufällige macht Sp. damit zu einer gegenständlichen Eigenschaft, während er früher (I. L. 33 E.) es nur als einen Mangel des menschlichen Wissens behandelte. Die jetzige Definition des Zufälligen weicht von dem gewöhnlichen Sinne dieses Wortes gänzlich ab; nach ihr ist nunmehr Alles in der Welt, mit Ausnahme Gottes, zufällig.

4. D. 5. 6. Nicht die Gefühle, sondern die Begehren können einander so aufheben, dass Eines das Andere hemmt. Sp. hat diesen Unterschied nicht bemerkt. Bei

D. 6 muss man festhalten, dass Sp. hier nur von dem bildlichen Vorstellen, nicht von dem Erkennen der Seele spricht. Nur für jenes soll das von Sp. Gesagte gelten. Dessenungeachtet ist der Satz höchstens für das Wahrnehmen, aber nicht für das blosse Vorstellen richtig. Man kann sich die Lage einzelner Strassen oder Gebäude sehr wohl vorstellen, wenn sie auch 200 Fuss übersteigen, und mithin kann auch die Entfernung der Gegenstände von einander in grösserer Entfernung vorgestellt, wenn auch nicht wahrgenommen werden.

5. D. 7. Zweck ist nicht das Verlangen, sondern das Verlangte; der Zweck ist deshalb ein Besonderes, ein Ziel, auf das das Verlangen sich richtet. Deshalb kann ein Zweck auch wieder aufgegeben werden, was, wenn er das Begehren selbst wäre, unmöglich wäre. Auch hier ist Sp. zu schnell mit dem Identifiziren bei der Hand.

6. D. 8. Tugend *(Virtus)* ist in dem von Sp. gebrauchten lateinischen Worte zweideutig; dies bedeutet bald die blosse Mannhaftigkeit oder Kraft, bald das sittliche Handeln. Für Sp. ist diese Zweideutigkeit passend, da bei ihm das Sittliche mit der Macht oder dem aus dem Wesen des Dinges abfliessenden Handeln identisch ist, wie später sich ergeben wird. Insofern es sich hier nur um Definitionen handelt, kann man gegen solche Willkühr nichts einwenden.

7. A. Dieses Axiom ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern hätte eines Beweises bedurft; es hätte deshalb als Lehrsatz behandelt werden sollen. Der Satz ist aber auch gar nicht zu beweisen. Nur wenn man die Macht als blosse Grösse behandelt, kann innerhalb des Denkens keine Grösse vorgestellt werden, über die nicht noch eine grössere gedacht werden könnte. Allein aus diesem Beziehen des Denkens folgt nicht im Mindesten das Gleiche für das Seiende. Es kann hier sehr wohl ein Maximum bestehen, welches, obgleich endlich, dennoch an Macht von keinem Daseienden übertroffen wird. Auch hier zeigt sich die scholastische Vermischung von Denken und Sein.

8. L. 1 B. E. Die falsche Definition des Unwahren ist früher zu L. II. 32. dargelegt worden. Wenn das Unwahre nach Sp. nur ein Mangel ist, so muss das in dem Unwahren Vorgestellte (Positive) an sich ein Wahres sein, und daraus folgt allerdings der L. 1. Sp. übersieht aber hier den Unterschied zwischen Widerspruch und Mangel, wie in No. 46 zu L. 32 II. gezeigt worden ist. In der E. will Sp. diesen Einwurf nicht gelten lassen; er meint, die bildlichen Vorstellungen wären keine Gegensätze der Wahrheit und erlöschten nicht durch deren Gegenwart. Dies gilt aber nur für die Sinnestäuschungen, zu denen das Beispiel Sp.'s mit der Sonne gehört; aber sehr vieles Falsche hat nicht darin seine Quelle, sondern in dem verbindenden Denken, in der Schwäche der Erinnerung, in den Fehlern des Schliessens u. s. w. Hier erlischt die falsche bildliche Vorstellung mit Eintritt der wahren gänzlich. Aber selbst bei jenen Sinnestäuschungen bleibt nur der Schein, nicht das Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung; vielmehr weicht auch da mit Eintritt der Erkenntniss das Fürwahrhalten des Scheins. Deshalb ist auch hier die Wahrheit nicht eine blosse Ergänzung des Falschen, sondern eine Beseitigung oder Entfernung desselben auf Grund des zweiten Fundamentalsatzes (*E.* 68).

9. L. 2 B. Dieser L. 2. ist ein blosser Folgesatz der III. D. 2 gegebenen Definitionen des Handelns und Leidens; da diese an sich willkürlich sind, so ist es auch dieser L. 2.

10. L. 3 B. Dieser L. 3 stützt sich auf das oben unter No. 7 behandelte Axiom; da dieses falsch ist, so ist auch der Beweis dieses L. 3 ungenügend; doch hat er die allgemeine Erfahrung für sich, und er kann insofern auf Grund der Induktion zugelassen werden (*E.* 78).

11. L. 4 B. Dieser L. 4 folgt schon aus dem Begriff des Menschen, als eines blossen Zustandes an den Attributen Gottes (II. D. 2. II. L. 10). Insofern das Endliche oder die Einzeldinge, zu denen der Mensch gehört, in der kausalen Reihe der Zustände enthalten sind, folgt von selbst, dass sie sich nicht von den Einwirkungen

dieser frei halten können. Der besondere Beweis, den Sp. hier versucht, ist überdem mangelhaft, denn der Kern dieses Beweises liegt in den Worten: »und folglich müsste aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, sofern sie als durch die Vorstellung eines Menschen erregt aufgefasst wird, die Ordnung der ganzen Natur abgeleitet werden.« »Folglich« ist nicht richtig; der Satz folgt nicht aus dem vorhergehenden und ist auch an sich selbst dunkel.

Mit diesem L. tritt Sp. dem Cartesius entgegen, welcher die vollkommene Herrschaft des Willens über die Affekte behauptet hatte. Auch folgt aus diesem Satz die Erbsünde im religiösen Sinne. Denn nach Sp. liegt das Sittliche im Handeln, das Unsittliche, die Sünde im Leiden, d. h. in den von aussen erweckten Affekten, und diesen kann der Mensch nach diesem L. sich nicht entziehen. Nach der Lehre des Realismus (Aesthetik I. 130) hat das Unsittliche oder Böse seinen Grund in der Spaltung der Gefühle in die der Achtung und der Lust, welche Besonderung von der menschlichen Natur untrennbar ist. Das Handeln aus Lust oder aus den Affekten ist aber nicht schon als solches das Böse, sondern es wird erst böse, wenn es ein Gebot der Autorität verletzt, oder wenn das Motiv der Achtung von dem Motiv der Lust überwunden wird. Diese Schwäche der Achtungsgefühle ist keine Nothwendigkeit; die menschliche Natur würde auch bestehen bleiben, wenn die Gefühle der Achtung vor solchen Autoritäten so stark wären, dass sie nie von denen der Lust überwunden würden. Deshalb ist die Erbsünde keine Nothwendigkeit, und der ganze Begriff der Sünde ist ein positiver, der erst aus den Geboten der Autoritäten entspringt, und der deshalb im Stande der Unschuld oder im Paradiese fehlt.

12. L. 5 B. Der L. 5 geht zu weit; die Gründe führen nur dahin, dass die Stärke der Leidenschaften durch die Macht der Menschen und die Macht der fremden Ursache gemeinsam bestimmt wird; denn selbst bei dem Leiden bleibt der Mensch partiell thätig oder wirkend (III. D. 2). Auch ist dies wohl die Meinung Sp.'s; die Worte: »in Vergleich mit unserer Macht« wollen dies wohl sagen.

13. L. 6 B. Dieser L. 6 ist die Folge von L. 4. Sp. spricht hier von »hartnäckig anhaften« *(pertinaciter adhaerere)*. Dieses ist ein neuer Begriff, der mit dem Unterschied der Leidenschaften und Affekte im gewöhnlichen Sinne zusammenhängt; jene sind dauernde Zustände; diese gehen vorüber; jene beruhen auf einer vorherrschenden Empfänglichkeit für gewisse Ursachen der Lust, diese mehr auf der Stärke der äusseren Ursache (Aesthetik I. 157). Sp. hat indess diesen wichtigen Unterschied, der in der Moral und dem Strafrecht sehr bedeutend für das Maass der Strafe ist, nicht weiter beachtet.

14. L. 7 B. Z. Dieser L. 7 spricht ein sehr wichtiges Gesetz aus, dessen Wahrheit die Beobachtung bestätigt, wenn auch die Beweise Sp.'s dafür nur auf künstlichen Definitionen beruhen. In IV. L. 14 kommt Sp. noch einmal darauf zurück. Es ist für die Moral ein wichtiger Satz, dass die Gefühle und Begehren nicht durch das Wissen und Denken als solches gehemmt werden können, sondern nur, wenn dieses Wissen und Denken ein anderes Fühlen und Begehren erweckt, welches sich jenem Begehren entgegenstellt. Ohnedem, als blosses Wissen ist es gegen die Affekte machtlos. Dessen ungeachtet haben die Moralsysteme des Idealismus dies nicht beachtet. Indem sie das Sittliche aus der Vernunft ableiten, mussten sie auch eine Wirksamkeit des Denken; und der Begriffe auf das Begehren annehmen; denn ohnes dem bleibt die Vernunft machtlos. Deshalb findet sicdiese vermeintliche Macht des Denkens über die Begehreh so wohl bei Kant, wie bei Fichte und Hegel, obgleicn sie den Ergebnissen der Beobachtung geradezu widerh spricht. Auch Sp. bleibt seinem Lehrsatze nicht treuder ganze fünfte Theil seiner Ethik handelt von der Macht der Seele, als erkennender über die Affekte, und spricht somit dem Wissen an sich eine Macht über die Affekte zu.

15. L. 8 B. Nachdem Sp. den Begriffen von Gut und Schlecht zuvor in IV. D. 1. 2 die sittliche Bedeutung genommen hat, hat dieser Lehrsatz kein Bedenken, aber auch keinen Werth, weil er nur tautologisch jene Definitionen wiederholt. Wenn dessen ungeachtet dieser

Lehrsatz wie viele andere ähnliche des Sp. einen besonderen Reiz oder Erregung für den unbefangenen Leser haben, so kommt dies nur davon, dass der Leser mit den Worten: Gut und Schlecht unwillkürlich die altgewohnte sittliche Bedeutung verbindet. Nur dadurch scheint der Satz etwas Neues zu sagen; hat man aber diese Gewohnheit überwunden und sich ganz in die Begriffe des Sp. gefunden, so zeigt sich sofort die leere Tautologie dieser und ähnlicher Sätze. Diese Verdrehung des gewöhnlichen Wortsinnes erschwert zwar das Verständniss der Ethik Sp.'s, aber es giebt ihr auch das Pikante und Auffallende, was den Leser fesselt, weil er fortwährend verleitet wird, den Sinn der Sätze falsch und bedeutender aufzufassen, als es gemeint ist.

16. L. 9 B. E. Z. Der L. 9 wird an sich durch die Erfahrung bestätigt. Diese ist aber auch die alleinige Stütze seiner Wahrheit, und der Beweis, den Sp. dafür a priori versucht, ist gerade in dem Hauptpunkte unzureichend. Es fehlt der Beweis dafür, »dass die bildliche Vorstellung stärker sei, so lange man sich nichts vorstellt, was die Existenz der Sache ausschliesst.« Der in Bezug genommene II. L. 17 sagt dies nicht. Haben Wahrnehmung und blosse Vorstellung nach Sp. in sich keinen Unterschied, so können zwar mehrere dergleichen Vorstellungen mit einander in Widerspruch gerathen, aber daraus folgt nicht die Schwäche dieser Vorstellungen als solcher; denn der Widerspruch trifft nur den Inhalt, nicht die Form des Vorstellens und nicht den Grad desselben. Ueberhaupt ist schwer zu fassen, wie das Zukünftige und Vergangene als solches neben dem vorgestellten Gegenstande noch besonders in das Vorstellen eintreten soll, und wie es sich in den Eindrücken des Körpers, welche nach Sp. alles Vorstellen bedingen, besonders ausprägen soll. Sp. musste in einem früheren Beispiele (S. 121) deshalb den Lauf der Sonne zu Hülfe nehmen; allein die Sonne und selbst ihr Ort ist an sich auch nur eine Wahrnehmung wie jede andere, und wenn sie in die Seele zu anderen hinzutritt, so widerlegt sie nicht deren Gegenwart, sondern beweist vielmehr, dass auch die Zeit, welche mit diesem Stand der Sonne sich verbindet, gegenwärtig ist. Es können dann zwei

Wahrnehmungen mit verschiedenen Orten der Sonne in der Seele vorhanden sein; diese widersprechen sich blos, die eine kann aber nicht dazu dienen, die Zeit der andern in die Vergangenheit zu verlegen. Dies ist nur ein Beispiel von den Verwirrungen, in welche Sp.'s Hypothese führen müsste, wenn sie wahr wäre.

17. L. 10 B. E. Nach dem Vorstehenden wird man nun leicht bemerken, dass auch hier das »weniger ausschliessen« in dem Beweise eine Erschleichung ist; ja es ist ein Unsinn, da es innerhalb des Widerspruchs kein Mehr oder Weniger, oder keine Grade des Widerspruchs geben kann.

18. L. 11 B. Die Wirkung des Nothwendigen in diesem L. 11 beruht auf der Existenz seines Gegenstandes; der angezogene L. 9 im B. fordert aber nicht blos die Existenz, sondern die Gegenwart für die grössere Stärke des Affektes. Existenz und Gegenwart sind aber nicht dasselbe, deshalb ist der B. fehlerhaft. Dieser Mangel ist um so bedenklicher, als L. 11 für die spätere Entwicklung des Systems unentbehrlich ist.

19. L. 12 B. Z. Die Unterscheidung zwischen möglichen und zufälligen Gegenständen in Beziehung auf die Affekte ist subtil und nur aus den an sich bedenklichen Definitionen dieser Bestimmungen abgeleitet; die Erfahrung bestätigt sie schon deshalb nicht, weil im gewöhnlichen Vorstellen diese feinen Unterscheidungen zwischen Möglich und Zufällig gar nicht gemacht werden. Ueberdem werden in dem B. des L. 12 die Definitionen IV. D. 3. nicht beibehalten. Nach D. 3 ist das Zufällige gar kein Gegensatz des Möglichen; jenes kann möglich, ja sogar wirklich sein; denn zufällig ist nach D. 3 Alles, dessen Existenz nicht durch sein Wesen (Definition) bedingt ist.

20. L. 13 B. Das zu L. 12 Bemerkte gilt auch hier; diese Lehrsätze haben keine Bedeutung, weil im Leben diese Unterschiede des philosophischen Denkens nicht beachtet werden, mithin auch auf die Affekte keinen Einfluss zeigen. Der B. für L. 12 u. 13 gelingt nur dadurch, dass das Zufällige zugleich als nicht existirend

gilt. Dies ist nach Sp. nur möglich, wenn man sich zugleich etwas vorstellt, was die Existenz jenes ausschliesst. Bei dem vergangenen Gegenstand wird im B. angenommen, dass ein solches Zweite, die Existenz Ausschliessende nicht vorgestellt werde. Der eigentliche Sinn beider L. geht also dahin, dass das als existirend Vorgestellte die Affekte stärker erregt, als das, was als nicht existirend vorgestellt wird. Alle übrigen Bestimmungen, wie zufällig, möglich, vergangen, haben hierbei als solche keine Bedeutung.

21. L. 14 B. Dieser L. ist sehr dunkel. Dass das blosse Denken keinen Affekt hemmen kann, ist von Sp. IV. L. 7 ausgeführt. Dieser Satz ist verständlich und bildet den ersten Theil von L. 14. Seine Schwierigkeit liegt nur in den Schlussworten: »sofern die Kenntniss des Guten und Schlechten als Affekt aufgefasst wird« *(consideratur)*. Hierbei wird auf IV. L. 8 Bezug genommen, der nicht minder dunkel ist. Diese Schwierigkeiten entspringen daraus, dass Sp. die Affekte sowohl in den Körper als in die Seele verlegt, und dass er die Affekte der Seele nur als die Vorstellungen der körperlichen Affekte behandelt. Dadurch fallen die seelischen Affekte mit dem Denken zusammen, und deshalb ist die Unterscheidung, die Sp. dennoch zwischen beiden in L. 8 durch das Wissen um die Vorstellung des Körperaffekts einzuführen sucht, unwahr, erkünstelt, und deshalb schwer zu verstehen.

22. L. 15 B. Der Kern dieses L. 15 liegt nicht in dem Gut und Schlecht, sondern in der wahren Kenntniss desselben. Gut und Schlecht sind bei Sp. nur andere Worte für Nutzen und Schaden, für Lust und Schmerz (IV. L. 8). Sp. will hier zeigen, dass das aus der wahren Kenntniss folgende und allein diesen Namen verdienende Handeln des Menschen nicht allmächtig ist, sondern von Affekten leidender Natur überwunden werden kann, und zwar, weil letztere die Macht fremder Ursachen, jenes nur die Macht des Menschen allein darstellen. Erst nun versteht man die Bedeutung der früheren L. 1, 3, 5, die in ihrer Abstraktion schwer zu fassen sind. Sie sollen, wie in der Geometrie, nur die eigentlich bedeu-

tenden Lehrsätze vorbereiten. Der Beweis von L. 15 ist logisch richtig, aber er ruht auf einer Anzahl falscher Prämissen, und es zeigt sich bei ihm die ganze Künstlichkeit, zu der das System Sp.'s sich hinaufschrauben muss, um mit der Erfahrung in Uebereinstimmung zu bleiben. Die realistische Auffassung ist hiervon frei. Danach bestehen in der Seele nicht blos Begehren aus Lustgefühlen, sondern auch aus sittlichen Gefühlen; die Beobachtung lehrt, das jedes von dem andern überwunden werden kann, je nach der Stärke der wirkenden äusseren Ursachen und der Empfänglichkeit des betreffenden Subjekts, welche letztere Sp. ganz übersieht, so dass er schon deshalb auf Abwege gerathen muss.

23. L. 16 B. Auch dieser L. 16 dreht sich um einen Satz, den im gewöhnlichen Leben kein Mensch bezweifelt. Sp. ist zu diesen Sätzen genöthigt, um darzuthun, dass selbst die Erkenntniss des Wahren, des Wesens Gottes und seiner endlichen Zustände, von welcher Sp. im fünften Theil handelt, den Menschen nicht vor der Macht der Affekte völlig sicher stellt. Der Mensch ist nach Sp. als erkennend wohl frei und handelnd, allein diese Freiheit ist keine unbedingte oder allmächtige; sie kann fortwährend durch leidende Affekte unterbrochen werden, weil der Mensch ein Theil der ganzen Natur ist; deshalb ist selbst der weiseste Mensch nur Freier und Knecht zugleich. In diesem Punkte weicht Sp. von Cartesius und den Stoikern ab, welche eine unbedingte Macht der Vernunft über die Affekte behaupten, welche unbedingte Macht auch später Kant, Fichte und Hegel als Prinzip wieder festhalten. Die Lehre Sp.'s klingt sehr annehmbar, sie hat die Erfahrung für sich; allein sie verwickelt sich in grosse Schwierigkeiten bei den Begriffen der Zurechnungsfähigkeit, der Strafe und Busse, die ohne Annahme einer vollen Macht der Vernunft über die Affekte nicht zu begründen sind. Es wird dieses sich später zeigen.

24. L. 17 B. E. Auch hier bewegt sich Sp. noch in demselben Gedanken. L. 16 u. 17 sind reine Folgesätze aus L. 15 und hätten als Zusätze zu L. 15 behandelt werden sollen.

25. L. 18 B. Der L. 18 widerspricht der Erfahrung. Die Beobachtung zeigt, dass aus der Fröhlichkeit oder Lust an sich gar kein Begehren entspringt; sie ist eben die Folge des erreichten Zieles des Begehrens, womit es erlischt. Es kann dann höchstens die Sorge um die Erhaltung dieses Zieles oder der Ursache der Lust eintreten; allein ein solches Begehren nach Erhaltung der Ursache entspringt nicht aus der Lust selbst, sondern aus der Furcht, diese Ursache zu verlieren. Deshalb entspringt nie aus der Lust selbst ein Begehren, sondern es erlischt vielmehr mit ihrem Eintritt. Der Schmerz dagegen ist die Quelle des Begehrens; er ist stets mit dem Begehren nach der Beseitigung seiner Ursache verknüpft.

Sp. übersieht diese klaren Ergebnisse der Erfahrung, weil seine Definitionen dazu nicht passen. Da er das Begehren mit dem Wesen des Menschen identificirt und die Fröhlichkeit, als Vermehrung der Macht, ebenfalls mit dem Wesen des Menschen identisch setzt, so ist sein Beweis zwar logisch richtig; allein eben deshalb hätte Sp. gegen seine als Prämissen dienenden Definitionen bedenklich werden sollen.

26. E. zu L. 18. In dieser Erläuterung tritt Sp. dem Prinzip der Sittlichkeit näher. Es fällt bei ihm mit dem Prinzip der Selbsterhaltung, d. h. mit dem eigenen Nutzen und mit der eigenen Lust zusammen; denn Begehren, Nutzen, Fröhlichkeit sind bei Sp. identische Begriffe. Deshalb will der Satz: dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu erstreben habe, bei Sp. nichts sagen, weil der Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Lust bei ihm fehlt. Sp. kommt indess auf einem Umwege zu demselben Inhalt, wie ihn die christliche Moral hat. Indem der Mensch nach Sp. nur in Gemeinschaft mit Anderen seinen Nutzen voll verfolgen kann und es für den Menschen nichts Nützlicheres giebt als seine Nebenmenschen, so ist deren Nutzen und Wohl nach Sp. für ihn eben so nützlich als sein eigener Nutzen und seine eigene Lust, und das egoistische Prinzip verwandelt sich damit in die Forderung der Vernunft, dass Alle das für Alle Nützliche aufsuchen und thun sollen. Dieses Prinzip bleibt zwar in seinem Grundcharakter egoistisch, aber in

seinem Inhalte kann es genau mit dem Prinzip der Liebe übereinstimmen, auf welches die christliche Moral ihre Regeln gründet.

Indess erhellt, dass ein solches Prinzip an sich noch nicht zureicht, ein bestimmtes Handeln daraus für die einzelnen Fälle abzuleiten. Sp. übersieht dies gänzlich. Die Schwierigkeiten, welche bei dergleichen Moralprinzipien meist übersehen werden, entspringen wesentlich aus der Mehrheit der Arten der Lust. Dadurch kommt es, dass der Mensch fortwährend in Kollisionen zwischen den verschiedenen Arten der Lust sich befindet. Seine Kräfte reichen zur Erlangung aller Ursachen der Lust nicht hin, und er muss sich deshalb entscheiden, welcher er den Vorzug geben solle. Diese Kollisionen bestehen nicht blos zwischen der eigenen Lust und der Lust der Anderen, sondern auch innerhalb der verschiedenen Arten der eigenen Lust. Es ist dies ein Punkt von der höchsten Wichtigkeit für jede Moral; das Nähere ist dargelegt Aesthetik I. 136. Man kommt deshalb mit dem kahlen Prinzip: seinen Nutzen zu verfolgen, oder: den Nutzen Aller zu verfolgen, nicht fort; die Ethik muss bestimmtere Regeln an die Hand geben; denn jede Handlung läuft an sich auf einen Nutzen hinaus, und ebenso hemmt auch jede Handlung an sich einen Nutzen oder eine Lust anderer Art oder anderer Menschen; mithin ist jede Handlung nach diesem Prinzip zugleich gut und schlecht, und das Prinzip lässt deshalb selbst bei der einfachsten Handlung im Stich.

Aehnliche Schwierigkeiten verknüpfen sich mit jedem anderen Prinzip; alle nähere Gestaltung desselben geräth in diese Kollisionen. Die Hauptaufgabe der Ethik ist daher, eine Lösung für diese Kollisionen zu finden, in die dergleichen Prinzipien gerathen, und gerade diese Hauptaufgabe hat Sp. bei Seite gelassen, wie die Folge ergeben wird. Er behandelt, wie der Prediger auf der Kanzel jeden Sonntag eine andere Tugend. In dieser Vereinzelung ist nichts leichter, als ihre Folge aus dem Prinzip, d. h. ihre Qualität als Tugend und moralische Pflicht darzulegen. Allein Sp. bemerkt nicht, dass jede einzelne Tugend mit den anderen in Widerspruch steht, sie hemmt, und dass deshalb die Ethik erst dann ihre wissenschaftliche Bestimmtheit erreicht, wenn sie nicht

blos die einzelnen Tugenden für sich entwickelt, sondern wenn sie zugleich die Grenzen für jede derselben geregelt hat, über welche hinaus die Tugend trotzdem, dass sie dem Prinzip entspricht, doch nicht mehr Tugend bleibt, weil sie andere Tugenden zu sehr beschränkt. Schon Aristoteles hat dies anerkannt und diese Grenzbestimmung dadurch erreichen wollen, dass er jede Tugend als ein Mittleres zweier Laster darstellte. Allein da er das Gebiet für diese Laster unbestimmt liess, so blieb natürlich auch die zwischen ihnen liegende Mitte unbestimmt, und so zeigt seine Definition der Tugend nur die Nothwendigkeit dieser Gegenbestimmung, aber erfüllt nicht selbst diese Forderung.

Aller thatsächlicher Unterschied der einzelnen ethischen Systeme und der Moral der einzelnen Völker liegt nicht darin, dass gewisse Tugenden bei ihnen ganz fehlen; vielmehr bestehen bei den rohsten Völkern dieselben Tugenden, wie bei den gesitteten; der Unterschied liegt lediglich in der verschiedenen Abgrenzung dieser einzelnen Tugenden gegen einander. Wenn bei Homer Glaukos und Diomedes, obgleich Feinde, dennoch, als frühere Gastfreunde in der Schlacht die Waffen austauschen und Frieden zwischen sich halten, so war dies für jene Zeit Tugend; gegenwärtig wäre es Verrath, weil die Tugend der Gastfreundschaft nicht mehr auf Kosten anderer Pflichten die weite Geltung hat wie damals.

Eine Ethik ohne diese Bestimmung der Grenzen der einzelnen Tugenden hat ihre Aufgabe nur zu dem kleinsten Theile gelöst, und dies gilt nicht blos von der Ethik Sp.'s, sondern von der Ethik aller bisherigen philosophischen Systeme und ebenso von der christlichen Moral, wie die Bibel sie lehrt.

Ueberhaupt lässt die tiefere Betrachtung erkennen, dass gerade diese so wichtige Grenzbestimmung der einzelnen Tugenden gegen einander niemals aus einem sogenannten sittlichen Prinzip abgeleitet werden kann, sondern dass jede Moral in diesem Punkte ihre Ergänzung erst durch das wirkliche Leben und die Sitte der Menschen erhält.

Die Bedeutung dieser Frage kann in ihrem ganzen Umfange hier nicht dargelegt werden; der Verfasser verweist deshalb auf seine Aesthetik I. 142. Wenn Sp.

und seine Vorgänger und Nachfolger diesen Punkt unbeachtet gelassen haben, so erklärt sich dies nur daraus, dass jene Grenzbestimmung zwischen den einzelnen Tugenden, wie sie zu ihrer Zeit und in ihrem Lande bestand, durch Erziehung und Leben ihnen so zur anderen Natur geworden war, dass sie diese Art der Regelung als selbstverständlich und als die allein sittliche ansahen und das Positive und Veränderliche in dieser Grenzbestimmung gar nicht bemerkten. Wenn in früheren Zeiten oder bei anderen Völkern diese Grenzbestimmung anders lautete, so galt dem Philosophen diese Abweichung ohne Weiteres als das Unsittliche; indem die Móral seiner Zeit und seines Landes innig mit seinem Gefühl verwachsen war, bemerkte er nicht, dass die Grenzregelung zwischen den einzelnen Tugenden in seiner Moral ebenso positiv war, wie die abweichende bei anderen Völkern; dass deshalb die Ethik, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen soll, nothwendig auch diesen Punkt in Untersuchung nehmen und ermitteln muss, woher die Ethik den Halt für jene bestimmte Abgrenzung der Tugenden unter einander zu nehmen hat, ohne welche jedes Handeln für den einzelnen Fall völlig unbestimmt bleibt.

27. L. 19 B. Dieser Satz ist rein tautologisch mit früheren. Man muss nur immer festhalten, dass gut und schlecht bei Sp. keine sittlichen Begriffe sind, sondern andere Worte für den Nutzen und den Schaden, für die Lust und den Schmerz.

28. L. 20 B. E. Hier ist das Vorstehende zu wiederholen. In der E. kommt Sp. auf den Selbstmord, welcher nach seinem Prinzip als Handlung unmöglich sein soll. Sp. erklärt denselben aus der Uebermacht fremder Ursachen, wodurch das eigene Wesen, die eigene Natur überwunden werde. Allein damit ist die Bedeutung dieser Lehrsätze völlig zu nichte gemacht. Bildet die Selbsterhaltung das Wesen des Menschen, so ist, so lange dies Wesen sich erhält, der Selbstmord ein Widerspruch, also unmöglich, und doch wird man den Selbstmördern diese menschliche Natur nicht absprechen können. Das von Sp. erwähnte Beispiel des Seneca fällt sogar unter IV. L. 65, wonach die Vernunft es ist, welche gebietet, dass

man von zwei Uebeln das kleinere verfolge; Seneca hat bei seinem Selbstmorde nach Sp's. eignem Ausspruch sogar vernünftig gehandelt, also gewiss nicht das Wesen des Menschen verleugnet. Die Möglichkeit des Selbstmordes, ohne dass man zu künstlichen Wendungen seine Zuflucht zu nehmen hat, liegt darin, dass die Lust aus dem Leben nur eine Art der Lust neben andern ist, und dass sie mithin durch Gefühle anderer Art, insbesondere auch durch sittliche Gefühle überwunden werden kann, ohne dass dies als eine Ueberwindung durch unnatürliche Ursachen angesehen werden kann. Nur wenn man mit Sp. alles Begehren aus dem einen, sich zu erhalten, ableitet, wird die Erklärung des Selbstmordes unmöglich.

29. L. 21 B. Bei der Selbstverständlichkeit dieses L. erklärt sich seine Aufnahme nur daraus, dass Sp. in Folge seiner geometrischen Methode diesen Satz zu spätern Beweisen benutzen will.

30. L. 22 B. Z. Man kann einräumen, dass keine Tugend ohne das Streben, sich selbst zu erhalten, möglich; aber deshalb ist die Tugend noch nicht identisch mit diesem Streben, sondern dieses und das Leben ist nur die Bedingung, dass die Tugend, aber auch das Laster sich entwickeln kann. Indess steht Sp. auf einem logisch unanfechtbaren Boden, weil er in IV. D. 8 die Tugend bereits als das Wesen des Menschen definirt hat. Auffallend bleibt, dass nach L. 21 und L. 22 jeder Tod für das Vaterland, ja jede mit Lebensgefahr verknüpfte Errettung eines Menschen aus der Noth sittlich nicht gerechtfertigt werden kann; dass demnach solch Handeln keine Tugend, sondern ein Schlechtes ist. Es bleibt zweifelhaft, ob Sp. in seinem Denken auf diese Folgen seines Prinzips gekommen ist. Aus seinem Prinzip und aus L. 21 und 22 folgt aber mit Bestimmtheit, dass jede That für Andere ihre Grenze hat an der Erhaltung des eigenen Lebens, dessen Opfer nach Sp. niemals Tugend sein kann.

31. L. 23 B. Dieser Satz enthält eine neue, dem gewöhnlichen Vorstellen ganz fremde Beschränkung des Tugendbegriffs. Nur in dem Handeln im Sinne Sp.'s

(III. L. 1) ist nach ihm die Tugend enthalten. Da nun alle Veränderung in der Seele nur ein Vorstellen ist, da Sp. keine seienden Zustände in der Seele anerkennt, so folgt schon aus diesem L. 23 das Grundprinzip Sp.'s, wonach nur das Erkennen die Tugend enthält, d. h. die Kenntniss des Wesens der Dinge; denn nur die aus einer solchen Kenntniss hervorgehenden Vorstellungen haben kein Anderes zur Mitursache; nur bei ihnen ist mithin die Seele handelnd.

Der B. dieses Satzes ist im Sinne Sp.'s unanfechtbar, aber er zeigt, wohin falsche Definitionen führen. Alle geistig beschränkte oder nur im bildlichen Vorstellen sich bewegende Menschen, d. h. die grosse Mehrzahl der Menschen ist nach diesem L. zur Tugend unfähig.

32. L. 24 B. Hier tritt das egoistische Prinzip der Ethik Sp.'s in voller Offenheit und Konsequenz zu Tage; erst in IV. L. 35 kommt die Milderung hinzu, dass, weil andere Menschen mir nützlich sind, ich auch jene zu erhalten und ihren Nutzen zu fördern habe; aber immer nur um meines eigenen Nutzens willen. Jedenfalls verdient die Offenheit, mit der Sp. hier die logischen Konsequenzen seiner Prinzipien zieht, die volle Anerkennung der Wissenschaft.

33. L. 25 B. Dieser Satz ist tautologisch, weil nach Sp. das Streben, sich zu erhalten, mit dem Wesen des Dinges, was strebt, identisch ist. Deshalb ist auch IV. L. 22 nicht ein anderer Beweis dieses Satzes; denn IV. L. 22 ruht auf denselben Definitionen. Nach andern Systemen, insbesondere nach dem System des Realismus beruht allerdings die Tugend auf den Geboten eines Andern, nämlich Gottes und der übrigen Autoritäten und ist gerade dadurch ein von der Lust unterschiedenes sittliches Gefühl (Aesthetik I. 113).

34. L. 26 B. Mit diesem L. beginnt die bestimmtere Entwickelung von Sp.'s ethischem Prinzip; das Nützliche, das Fröhlichkeit-Enthaltende gestaltet sich nun zu der Erkenntniss. Erkennen ist mithin die sittliche Pflicht des Menschen; in ihr gehen nach Sp. alle andern Pflichten auf. Aber dieses Erkennen ist nach Sp. kein blosses,

rein im Wissen verharrendes, sonst unthätiges Verhalten; vielmehr hat nach Sp. der Mensch auch körperlich zu handeln, für sich und seine Nebenmenschen und deren Existenz und Fröhlichkeit zu sorgen. Die Erkenntniss ist nur die Führerin bei diesem Handeln, welche dem Menschen hierbei den rechten Weg zeigt und zugleich die störenden Affekte und Leidenschaften hemmt und abschwächt, wenn sie auch keine unbedingte Herrschaft darüber besitzt.

Sp. giebt hier zuerst im B. die Definition der Vernunft; sie ist das Wissen der zweiten und dritten Ordnung (II. L. 40 E. 2), welches den Gegensatz zum bildlichen Vorstellen ausmacht, und welches allein der unsterbliche Theil der Seele ist, während das bildliche Vorstellen mit dem Tode erlischt (V. L. 31).

Der B. ist fehlerhaft. Es ist richtig, dass aus den Definitionen Sp.'s folgt, dass die Tugend der Vernunft das Erkennen ist; allein es folgt nicht, dass das Erkennen die Tugend überhaupt ist, und gerade dieser Punkt ist für die Ethik Sp.'s die Hauptsache. Wenn Tugend überhaupt das Streben ist, sich in seinem Wesen zu erhalten, so folgt, dass es auch eine Tugend des bildlichen Vorstellens giebt und auch eine Tugend des Körpers, und nicht blos eine Tugend der Vernunft (III. L. 9).

35. L. 27 B. Hier wird schon von der, im Beweise des L. 26 erschlichenen Verallgemeinerung Gebrauch gemacht. Der B. ist übrigens fehlerhaft. Nicht das erst zur Erkenntniss Führende, sondern nur das Erkennen selbst ist gut oder die Tugend; denn nur wenn die Erkenntniss erreicht ist, tritt das Handeln der Seele ein, was erst die Tugend ist (IV. L. 23). Ebenso verbindet sich die Gewissheit erst mit der erreichten Erkenntniss; sie kann also nicht schon bei dem eintreten, was erst zur Erkenntniss führt. Man sieht, wie die geometrische Methode vor falschen Schlüssen nicht schützet.

36. L. 28 B. Indem Gott in seinen Attributen das Wesen aller Dinge enthält, gewährt die Erkenntniss Gottes nach Sp. auch die Erkenntniss des Wesens der endlichen Dinge; die Erkenntniss derselben fliesst nach Art der logischen Folgerungen aus dem Wesen Gottes,

und die Dinge können deshalb ohne Erkenntniss ihres Grundes oder Gottes nicht erkannt werden; aber sie folgt, wo die Erkenntniss Gottes besteht, aus dieser von selbst. Hierauf beruht der L. 28. Es sind dies noch scholastische Ansichten. Sp. giebt selbst zu, dass die Erkenntniss Gottes keine unmittelbare für den Menschen ist; dass sie sich erst aus der Erkenntniss der Einzeldinge zusammensetzt und bildet; sie ist also nicht die Quelle des Wissens für den Menschen, sondern das Resultat; das Letzte aber nicht das Erste.

37. L. 29 B. Dieser und die folgenden Sätze bereiten den Uebergang zu dem Handeln für Andere vor; Sp. bedarf dieses Ueberganges, weil er die Liebe zu Andern als sittliches Prinzip nicht kennt. Der L. 29 folgt richtig aus den in dem B. angezogenen Prämissen; allein er wird dadurch auch zu einem völlig inhaltsleeren. Denn nach dem B. besteht die Gemeinsamkeit in der Zugehörigkeit zu demselben Attribute Gottes. Nun gehört der Mensch nach seinem Körper zu dem Attribute der Ausdehnung, und nach seiner Seele zu dem Attribute des Denkens; alle andern Dinge, die lebendigen wie die leblosen, gehören, so weit wir sie kennen, ebenfalls zu diesen Attributen; folglich giebt es Nichts auf der Erde, was für den Einzelnen nicht ein Gemeinsames wäre; ein Nicht-Gemeinsames besteht nicht, aber dieses Gemeinsame ist auch das Dürftigste und von allem Inhalt beinah Ausgeleerte.

38. L. 30 B. Hier wird, dem Vorstehenden entgegen, die Existenz eines Nicht-Gemeinsamen behauptet und als das Entgegengesetzte bezeichnet. Dieser Begriff ist allerdings in III. L. 5 aufgestellt worden, als Das, was das Andere zerstört; allein wenn die Gemeinsamkeit nach IV. L. 29 in der Zugehörigkeit zu demselben Attribute besteht, und Gemeinsames einander nicht zerstören kann, so ist klar, dass es überhaupt kein Entgegengesetztes geben kann; denn die zu einem Attribute gehörenden Dinge sind gemeinsame, und die zu verschiedenen Attributen gehörenden Dinge haben keinen Einfluss auf einander. Dieses Bedenken ist so zu lösen, dass der einzelne Gegenstand neben dem Gemeinsamen noch Be-

sonderes hat, und dass in letzterem der Gegensatz enthalten ist.

Doch ist auch anzunehmen, dass Sp. seinen Begriff des Gemeinsamen nicht streng festgehalten hat; offenbar denkt er hier auch an ein Gemeinsames für niedere Gattungen und Arten und nicht blos an ein Gemeinsames in den höchsten Attributen. Dann sind allerdings in demselben Attribute Gegensätze möglich, allein dann passt wieder der B. zu L. 29 nicht.

Ebenso verwechselt Sp. in dem B. zu L. 30 das Gemeinsame mit dem Identischen. Er meint: Eine Sache könne nicht dieses selbst, was sie mit uns gemeinsam hat, vermindern. Allein sie kann nur sich selbst nicht vermindern. Das Gemeinsame ist aber nicht dieses selbst, sondern ein Anderes, was nur ein Gleiches mit jenem ist.

39. L. 31 B. Z. Auch in dem B. dieses L. findet sich dieselbe Verwechslung des Identischen mit dem Gemeinsamen oder Gleichen, und nur dadurch gelingt der B. Im Z. tritt Sp. der Folgerung näher, dass der Mensch für den Menschen das Nützlichste ist, und man deshalb in der Sorge für Andere nur für sich selbst sorgt.

40. L. 32 B. E. Hier wird dem Begriff des Entgegengesetzten schon ein sehr grosser Umfang gegeben; Sp. nimmt hier jede einzelne Sache schon als ein Nicht-Gemeinsames; denn sonst könnte ihr Mitwirken bei den leidenden Zuständen des Menschen nicht zu dem Nicht-Gemeinsamen, also Nicht-Guten führen. Auch nimmt Sp. den Ausdruck: »von Natur« hier gleich Wesen, während in L. 31 das Uebereinstimmen mit der Natur in einem beschränkteren Sinne gebraucht ist. Da nun das Gemeinsame nichts Anderes als das Gleiche ist, so erhellt, dass L. 32 unwahr ist, und deshalb ist auch der B. mangelhaft. Die Erfahrung und Geschichte lehrt, dass ganze Nationen, von Leidenschaften getrieben, grosse und schwere Unternehmen in gemeinsamem Wirken der Einzelnen vollbracht haben, dass also auch eine Uebereinstimmung in den Leidenschaften möglich ist, und dass der Zusatz: »von Natur« eine sophistische Aushülfe ist.

41. L. 33 B. Hier wird die Folgerung aus L. 32 gezogen. An sich beweiset L. 33 zu viel; denn wenn die fremden Ursachen immer von einander unterschieden sein sollen, so ist kein Grund vorhanden, weshalb nicht auch die einzelnen Menschen total von einander unterschieden sind; dann würde für die einzelnen Menschen selbst als Handelnde (nicht Leidende) kein Gemeinsames bestehen.

42. L. 34 B. E. Man muss in diesem L. 34 das Wort: »können« betonen; wollte man es als: müssen verstehn, so wäre der B. unzureichend; denn er ist nur für die Traurigkeit geführt; es giebt aber auch leidende Zustände der Fröhlichkeit.

Die E. ist sophistisch. Auf diese Weise kann jede Gleichheit in Ungleichheit verwandelt werden, und ebenso jede Ungleichheit in Gleichheit; denn beide Begriffe gehören zu einer Beziehungsform und sind so untrennbar wie Ursache und Wirkung (*E.* 37). Der Schlusssatz der E. klingt sehr bedeutend; allein wenn nach IV. L. 30 das Gemeinsame nie schlecht, d. h. nie schmerzlich sein kann, der Hass aber auf dem Schmerze oder der Traurigkeit beruht, so ist dieser Schlusssatz nur tautologisch mit L. 30 und verliert deshalb mit diesem selbst nach No. 38 seine Bedeutung.

43. L. 35 B. Z. 1. 2 E. Dieser L. 35 bildet das Haupt-Fundament in der Ethik Sp.'s für das Verhalten der Menschen zu einander. Es wäre unrichtig, wenn man Sp., weil er hier die Vernunft nennt, zu den Philosophen zählen wollte, welche, wie die Stoiker, wie Kant, Fichte und Hegel, die Vernunft zu dem Prinzip der Ethik und zur Quelle ihres Inhaltes erheben. Sp. lässt vielmehr das Handeln aus dem Begehren, aus dem Streben jedes Dinges, in seinem Sein sich zu erhalten, hervorgehn; die Vernunft ist nach Sp. nicht die Schöpferin dieses Inhaltes und des Wesens der Dinge; man kann aus ihr nicht das Einzelne und Besondere ableiten; sie ist nicht selbst das Wesen der Dinge, sondern sie ist nur ein Zustand des Denkens, als Attributes Gottes, und es steht ihr das Attribut der Ausdehnung (des Körperlichen) mit gleichem Werthe und gleicher Selbstständig-

keit gegenüber. Nur vermöge des Parallelismus beider Attribute ist die zureichende Vorstellung oder die Erkenntniss auch die wahre Vorstellung oder die mit dem körperlichen Gegenstand übereinstimmende Vorstellung.

Der B. dieses wichtigen L. 35 ist mangelhaft. Nach Sp. ist das Wesen des einzelnen Menschen nicht identisch mit dem, was man jetzt die Natur oder den Begriff des Menschen nennt; das Wesen ist nach Sp. nicht ein den vielen Einzelnen Gemeinsames, sondern das Wesen ist individuell; das Wesen dieses einzelnen Menschen ist von dem Wesen jenes einzelnen Menschen verschieden (S. 3); dies muss deshalb auch von der Vernunft gelten, so weit sie zu dem Wesen des einzelnen Menschen gehört, und folglich ist das, was die Vernunft des einen Menschen gebietet, nicht nothwendig dasselbe mit dem, was die Vernunft des Andern gebietet. Der Schluss Sp.'s: »was »der menschlichen Natur gut ist, ist es auch jedem »Einzelnen,« gilt für den gewöhnlichen Begriff der Natur, aber nicht für Sp., bei dem die Natur oder das Wesen jedes Menschen individuell ist.

Dieser Mangel ist eine Folge des schwankenden Begriffes vom Wesen. Er wird von dem Leser weniger empfunden, weil Sp. das Wort Natur hier zwar nicht in seinem Sinne, aber in dem Sinne gebraucht, wie er im gewöhnlichen Vorstellen besteht.

Insofern also das Wesen jedes einzelnen Menschen individuell ist, besteht neben dem Gemeinsamen auch das Verschiedene oder Entgegengesetzte darin, und insofern die Vernunft nur die Entwickelung dieses Wesens des Einzelnen ist, ist ihr Ergebniss oder das Handeln des Einzelnen nicht nothwendig immer übereinstimmend, sondern auch entgegengesetzt.

Dies lehrt denn auch die Erfahrung; es ist unmöglich, dass alle Menschen ein durchaus gleiches Leben führen; das Handeln eines Jeden wird individuell durch die Eigenthümlichkeit seiner Anlagen, seiner Kräfte, seiner äussern Verhältnisse, und so ist es unvermeidlich, dass der Nutzen und das Wohl des Einzelnen mit dem des Andern in Widerstreit geräth. Deshalb kann keine Ethik sich der Regelung dieser Collisionen entziehen; Kant versucht es z. B. in der Art, dass er Jedem eine gleiche Portion

von Freiheit zuspricht und nach dieser Abmessung das Machtgebiet jedes Einzelnen bestimmt.

Es ist unzweifelhaft, dass die Menschen einander nützen können, und dass durch ein gemeinsames Handeln der Nutzen gesteigert werden kann; allein diese Gemeinsamkeit hat ihre Grenze, wie z. B. das Eigenthum, die Ehe und vieles Andere zeigt; die Umwandlung des Eigenthums in einen kommunistischen Gemeinbesitz würde den Nutzen für den Einzelnen und den Ertrag für das Ganze mindern statt vermehren, weil die Antriebe des Fleisses erlöschen.

Es ist also gerade die Aufgabe der Ethik, diese Gemeinsamkeit der Menschen zu regeln und ihre Gestaltungen und somit auch ihre Schranken gegen die Individualität zu bestimmen. Diese, die schwierigste Aufgabe der Ethik, lässt Sp. ganz bei Seite. Er begnügt sich, einfach auf die Vernunft zu verweisen; allein es ist gerade die Sache der Wissenschaft, das, was die Vernunft in dieser Hinsicht bestimmt, zu entwickeln. Auch die Geometrie, als Wissenschaft, fliesst aus der Vernunft ab; aber deshalb darf sich der Mathematiker nicht begnügen, den Schüler bei Betrachtung der Gestalten einfach auf die Vernunft zu verweisen; sondern er muss die einzelnen Lehrsätze, welche die Vernunft daraus abzuleiten vermag, auch in ihrem bestimmten Inhalte und in ihrer Begründung darlegen. Erst dies ist die Geometrie.

So erhellt, dass das hier von Sp. mit so viel Wichtigkeit aufgestellte Prinzip, nach der Vernunft zu leben, für sich hohl und formal ist. Jede einzelne Handlung ist bei der unvermeidlichen Kollision ihrer mit andern Arten der Lust sowohl nützlich oder gut, als schädlich oder schlecht; mit jenem kahlen Prinzip ist also für das bestimmte Handeln noch durchaus nichts erreicht.

44. L. 36 B. E. Indem Sp. die Erkenntniss zu dem höchsten sittlichen Ziele des Einzelnen erhebt, entgeht er allerdings den Kollisionen zwischen den verschiedenen Arten der Lust und des Nutzens, aus denen die ganze Schwierigkeit der Ethik hervorgeht. Das Erkennen ist ein innerlicher Akt des Einzelnen, welcher dem gleichen Akt des Andern nicht hinderlich sein kann. Allein bei der körperlichen Natur des Menschen ist es

mit dem Erkennen nicht abgethan; es muss auch für die äussern Bedingungen der Erkenntniss, für die Bedürfnisse des Lebens gesorgt werden, und hier treten sofort die Kollisjonen hervor, welche oben (S. 130) angedeutet worden sind. Es ist also ungenügend, wenn eine Ethik sich nur auf das Erkennen, als das höchste Gut, beschränkt und die übrigen unvermeidlichen Gebiete des Handelns deshalb ausser Acht lässt.

45. L. 37 B. E. 1. Auch dieser L. 37 beschränkt sich auf das Erkennen und dreht sich in seinem Beweise nur in den bekannten formalen Definitionen. Der B. gelingt nur, weil eben das Erkennen für sich zu keinen Kollisionen führt, und, wie Sp. sagt: »Alle sich »dessen erfreuen können.«

In der E. geht Sp. zu andern Tugenden über; er spricht von Religion, von Frömmigkeit und Ehrbarkeit; das sind Tugenden, die nicht auf die Erkenntniss abzielen. Hier hätte Sp. wenigstens bemerken sollen, dass zwischen diesen Tugenden Kollisionen bestehen, und dass mit der blossen Anweisung, der Vernunft zu folgen, die Wissenschaft sich nicht begnügen darf, sondern den einzelnen sittlichen Gestaltungen und Begrenzungen näher treten muss. Allein die scholastische Philosophie haftete Sp. noch so fest an, dass er dies Leere und Formale seiner Verweisung auf die Vernunft nicht bemerkte und meinte, das Sittliche damit auch nach seinem Inhalte bestimmt zu haben.

Ein Beispiel, wie wenig diese Verweisung auf die Vernunft für das einzelne Handeln genügt, giebt Sp. selbst in dem Verhalten des Menschen zu den Thieren. Er befreit den Menschen von allen Pflichten gegen die Thiere, »weil deren Natur von der menschlichen Natur »verschieden sei.« Dann würde auch folgen, dass die Thiere uns nichts nützen (IV. L. 29). Da dies aber der Erfahrung widerspricht, so müssen die Thiere dieses Nutzens wegen etwas Gemeinsames mit den Menschen haben (IV. L. 30. 31); sie sind also von den Nebenmenschen in Betreff des Nützlichen nur dem Grade nach verschieden, und deshalb muss auch die Grundlage des Verhaltens zu den Thieren dieselbe sein, wie für das Verhalten zu den Nebenmenschen; d. h. man muss auch

den Nutzen der Thiere mit befördern. Dieses Beispiel zeigt, wie formal die Lehrsätze des Sp. sind.

46. E. 2 zu L. 37. Sp. behandelt hier die Grundlage des Staats und des Rechts. Es ist bei Sp. der Gegensatz von Moral und Recht noch nicht vorhanden; deshalb stellt er Verdienst und Sünde *(meritum et peccatum)*, welches Moral-Begriffe sind, mit Recht und Unrecht als gleichbedeutend in dieser E. zusammen. Trotzdem schwebt dem Sp. ein Unterschied beider vor; denn in E. 1 dieses L. handelt Sp. von der Frömmigkeit, von der Ehrbarkeit als Tugenden, die unmittelbar aus dem Gebot der Vernunft folgen, und nicht erst aus dem Gebot des Staats. Dieser wichtige Punkt wird indess von Sp. nicht weiter verfolgt.

In der E. 1 handelt Sp. von dem Leben und Verhalten des Menschen, der nach der Vernunft handelt. Dieser bedarf des Staates nicht; Sp. stimmt hier mit Augustin überein; weil indess die Menschen den leidenden Affekten sich nicht ganz entziehen können, so muss nach E. 2 auch eine Einrichtung getroffen werden, welche durch Erweckung entgegengesetzter Affekte den schädlichen Affekten entgegentritt. Dies ist die Staatsverbindung; in ihr wirkt lediglich die Furcht vor der Strafe, dass die Menschen in Eintracht leben; ausserhalb des Staates giebt es deshalb kein Recht und kein Unrecht, keine Sünde, kein Eigenthum. Sünde und Verdienst sind nach Sp. nur äusserliche Begriffe, welche nicht die Natur der Seele ausdrücken.

In dieser Auffassung ist Wahres und Falsches so vermischt, dass Beides kaum zu trennen ist.

Wenn Sp. Verdienst und Sünde für den Naturzustand in E. 2 leugnet, in E. 1 aber ein sittliches Verhalten auch ohne Staat aus der Vernunft ableitet, so ist dieser Widerspruch nur dadurch zu lösen, dass man unter Naturzustand den thatsächlichen Zustand der Menschen versteht, wo sie von den Affekten geleitet werden, während in E. 1 ein idealer Zustand behandelt wird.

Sodann lässt Sp. die Frage unbeantwortet, woher der Staat den Inhalt für seine Gesetze zu nehmen hat; ob hier Alles von der Willkür der Herrschenden abhängt, oder ob sie hierbei sich von der Vernunft leiten lassen sollen.

Ferner erkennt man leicht den Mangel, dass der Staat nur durch Furcht zusammengehalten werden soll. Sp. konnte nicht anders, da bei ihm die sittlichen Gefühle, also auch die Vaterlandsliebe ganz fehlen. Die Stellung Sp.'s als Jude im 17. Jahrhundert, wo sein Volk von aller Staatsgemeinschaft noch ausgeschlossen war, und mithin patriotische Gefühle sich nicht entwickeln konnten, mag dabei eingewirkt haben.

Trotzdem hat Sp. einige Wahrheiten getroffen; dahin gehört, dass ein Staat nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel für das Wohl des Einzelnen; ferner: dass das Recht nur ein positives, von dem Willen der Staatsmacht, als Autorität, abhängiges ist. Sp. vermag jedoch nicht, den Begriff des Sittlichen zu gewinnen; er kommt nicht über die Furcht hinaus. Dennoch liegt hier der Kern der Frage, und es ist die Aufgabe der Ethik, zu zeigen, wie aus der blossen Thatsache der Gewalt vermöge ihrer Unermesslichkeit sich der Begriff der Sittlichkeit ihrer Gebote für den Einzelnen in Folge seiner Schwäche gegenüber dieser erhabenen Macht entwickelt.

47. L. 38 B. Mit L. 38 ist die Lehre von dem positiven Recht wieder verlassen; Sp. geht nun wieder zu dem Natürlichen und Sittlichen zurück, was sich auch ohne Staatsverbindung blos aus dem Vernunftgebote entwickelt. Sp. beginnt mit L. 38 eine Reihe näherer Bestimmungen dieser Vernunftgebote, wie sie oben, als zur Ethik gehörend, gefordert worden sind. Indess werden diese Sätze ergeben, dass Sp. auch hier sich nur in dem ganz Allgemeinen hält, und dass er insbesondere jede Entwickelung einzelner sittlicher Gestalten, wie Vertrag, Eigenthum, Ehe, Familie, Gemeinde, Kirche, Staat, ebenso wie Christus, verabsäumt. Je mehr eine Ethik sich im Allgemeinen hält, desto leichter werden allerdings ihre Gebote. Der L. 38 ist übrigens die nothwendige Folge, wenn die Seele nur durch den Körper zur Erkenntniss gelangen kann, und diese das höchste Gut ist.

48. L. 39 B. E. Auch dieser L. ist die logisch richtige Folge der in dem B. erwähnten Lehrsätze. Interessant ist nur Sp.'s Begriff des Todes, welcher von

dem gewöhnlichen so abweicht, dass man nach Sp. auch bei lebendigem Leibe sterben kann. Der Satz ist aber, wie viele andere Sp.'s, ohne praktische Bedeutung, weil die Merkmale des neuen Begriffes so unbestimmt gehalten sind (ein anderes Verhältniss von Bewegung und Ruhe der Theile des Körpers), dass damit für die Beurtheilung des einzelnen Falles nicht das Mindeste geboten ist. Die L. 38 und 39 gehören übrigens zu den Sätzen, welche Sp. nur als Unterlagen für spätere vorausschickt; auf ihnen beruht die spätere Unterscheidung zwischen vernünftiger Lust und unvernünftiger (Uebermass).

49. L. 40 B. Auch dieser Satz bleibt rein formal; die Hauptfrage: Welches Einzelne führt zu dem einträchtigen Leben bleibt dabei unbeantwortet. Hier war der Ort, die einzelnen sittlichen Gestalten, wie Ehe, Familie, Staat auf diesen Zweck zu prüfen. Auch übersieht Sp., dass die Vernunft unter Umständen auch zum Kampfe treibt, insbesondere wenn Einer sich von der Leidenschaft zum Angriff gegen einen Andern bestimmen lässt; mag dieser Andere ein Volk oder ein Einzelner sein.

50. L. 41 B. Da bei Sp. gut, nützlich, fröhlich, Macht, Wesen fortwährend als identisch behandelt werden, folgt dieser L. von selbst, Die Lust ist damit auch das Sittliche; doch erhält dieser Satz in dem Folgenden einige Beschränkungen.

51. L. 42 B. Hier beginnen die Ableitungen aus den L. 38 und 39. Sp. fühlte, dass nicht jede Lust gebilligt werden kann; es kommt also darauf an, einen Massstab für die unzulässige Lust zu finden. Nachdem dieser Massstab in L. 39 gesetzt ist, entspringt daraus der Begriff des Uebermasses, womit Sp. einen Grad der Lust bezeichnet, der nicht mehr vernunftgemäss ist, weil er die Erkenntniss, das höchste Gut, hemmt. Damit hat Sp. anerkannt, was oben verlangt worden ist. Es ist dies derselbe Begriff, den Aristoteles so bezeichnet, dass die Tugenden die Mitte zwischen zwei Lastern halten sollen. Das Folgende wird indess ergeben, dass Sp. diese Grenzbestimmung nur in sehr unvollkommener Weise vollzieht.

Der B. von L. 42 ist logisch richtig; dessenungeachtet ist L. 42 unpraktisch, weil ein Merkmal des Wohlbehagens von Sp. nicht gegeben ist. Woher will man erkennen, dass bei einer Lust alle Theile des Körpers das gleiche Verhältniss innehalten?

52. L. 43 B. Auch hier ist die Definition der Wollust so, dass man kein Kennzeichen ihrer hat. Diese Definition ist überdem zweifelhaft. Wenn sie wahr wäre, müsste jeder Beischlaf unsittlich sein, denn während seiner sind die übrigen Thätigkeiten des Körpers allemal unterdrückt. Mithin beweist der Satz zu viel.

In L. 43 tritt zuerst der Satz auf, dass der Schmerz mittelbar gut ist, wenn er von einer schlechten Lust abhält. Man sieht, die Ethik Sp.'s ist eine reine Lehre der Klugheit.

53. L. 44 B. E. Es ist auffallend, dass Sp. hier das Uebermass der Liebe nur in dem Uebermass der Wollust *(titillatio)* findet. Es kann offenbar auch in der Liebe zu Kindern, zu Freunden u. s. w. ein Uebermass eintreten; aber freilich war der Beweis dieses Uebermasses für Sp. kaum zu führen.

Auch die E. hält sich ganz im Unbestimmten. Die Hauptfrage: wo oder wann beginnt in einer Lust das Uebermass, bleibt unbeantwortet; wer kann in dem einzelnen Fall untersuchen, ob der ganze Körper oder nur ein Theil erregt ist?

54. L. 45 B. Z. 1. 2 E. Dieser L. 45 geht zu weit. Nach Sp. ist jeder Schmerz mit der Vorstellung eines Menschen als Ursache desselben Hass und deshalb schlecht. Dann ist auch alle Selbsthülfe gegen Beschädigung unrecht; denn nach Sp. geschieht die Vertheidigung gegen den, der mich schlägt, schimpft, bestiehlt aus Hass, ist also »niemals gut«. Man sieht, wie bedenklich dergleichen Folgerungen aus willkürlichen Definitionen sind. Auch der Krieg ist dann niemals zu rechtfertigen.

In der E. zeigt Sp. die Heiterkeit seiner Moral. Sie ist durchaus seinem Prinzip entsprechend und macht im Gegensatz zu der Moral der Evangelien und der Kirchen-

väter einen höchst wohlthuenden Eindruck. Es spricht für die Geistesstärke Sp.'s, dass er trotz des vielen Ungemachs, was er in seinem Leben zu erdulden hatte, dennoch an diesen heitern Lebensansichten festgehalten hat.

55. L. 46 B. E. Hier führt das egoistische Prinzip Sp.'s dennoch zu demselben Gebot, wie es die christliche Moral aus ihrem entgegengesetzten Prinzip der Liebe begründet. Der L. beweiset indess zu viel; denn es giebt viele Fälle der Vertheidigung, wo man auf diese nur langsam wirkende Macht der Liebe nicht warten kann.

56. L. 47 B. E. Der B. dieses L. gelingt für die Hoffnung nur dadurch, dass die Hoffnung falsch definirt ist (S. 94). In der E. nähert sich Sp. der Lehre der Stoiker von dem Gleichmuth der Seele. Da die Erkenntniss indess nur das Wesen der Dinge aufschliesst, die unendliche causale Reihe der endlichen Dinge aber von dem Menschen nie übersehen werden kann, von diesen aber seine Lust und sein Schmerz bestimmt wird, so kann alle Erkenntniss die Hoffnung und die Furcht nicht ausschliessen, und es ist kein Grund vorhanden, weshalb der Mensch nicht auch die Freude der Hoffnung geniessen soll. Es kann auch hier nur das Uebermass getadelt werden, aber nicht die Hoffnung an sich. Gleiches gilt für die Furcht, als Mittel zur Thätigkeit.

57. L. 48. 49 B. Diese L. folgen aus dem Satze, dass die Erkenntniss das höchste Gut ist, folglich jedes falsche Wissen schlecht ist. (In dem B. zu L. 49 enthalten alle Ausgaben von Sp.'s Ethik falsche Allegate. Es muss heissen: IV. D. 28; nicht IV. D. 29 und 27).

58. L. 50 B. Z. E. Auch hier stellt Sp. als Ideal die aus der Erkenntniss folgende Ruhe der Seele, wie die Stoiker, hin. Diese Richtung ist bei einem Philosophen, dessen Streben nur der Erkenntniss zugewandt ist, sehr natürlich; alle Gefühle und Aufregungen stören ihn in seinen Forschungen und Betrachtungen. Allein der L. 50 ist schon deshalb falsch, weil das Gefühl des Mitleides ein nothwendiger, aus der Liebe folgender Affekt ist, der durch kein blosses Denken und Wissen zu hindern ist.

Sodann ist dieses Gefühl eine wesentliche Stütze des sittlichen Handelns; es kann deshalb auch hier nur das Uebermass getadelt werden, zumal die Behauptung Sp.'s, dass das Mitleiden die Macht des Handelns mindere, falsch ist. Jenes Handeln aus Erkenntniss, was Sp. hier vertheidigt, führt zu dem Prinzipe Kant's, wonach alles Gefühl von dem sittlichen Handeln ausgeschlossen bleiben soll, während es gerade die Aufgabe der Ethik ist, die Lust-Gefühle sich als Gehülfen zu erhalten, wo sie dem sittlichen Gebot nicht widersprechen.

59. L. 51 B. E. Nach III. L. 59 kann jeder Affekt der Fröhlichkeit auch aus der Vernunft entstehn; deshalb geht der B. dieses L. viel weiter als der Satz selbst. Die Hauptsache bleibt auch hier die Grenze, das Uebermass; letzteres ist auch bei dem Wohlwollen, wie bei der Liebe (IV. L. 44) möglich; Sp. scheint dies aber nicht anzunehmen.

60. L. 52 B. E. Die Selbstzufriedenheit stellt Sp. sehr hoch. Sie ist eben jene Seelenruhe, welche schon Epikur als das Höchste hingestellt hat; sie ist die Freiheit von den Affekten. Indess ist die Selbstzufriedenheit im gewöhnlichen Sinne kein Gefühl der Lust, sondern ein sittliches Gefühl, was aus der Erfüllung des sittlichen Gebots hervorgeht und den Gegensatz zu den Gewissensbissen bildet (Aesthetik I. 118); dann muss allerdings dieses Gefühl anders als hier begründet werden. Sp. stellt sich dieser Auffassung so nahe, als ihm bei seinem System möglich ist.

61. L. 53 B. Im gewöhnlichen Sinne gehört die Niedergeschlagenheit (*Humilitas*) zu dem sittlichen Gefühl der Reue; es ist das Wiedereintreten des sittlichen Gefühls in seine Macht über die Lustgefühle, nachdem vorher die Lustgefühle die Oberhand gehabt haben und den Menschen zu dem Bösen bestimmt haben. Insofern gehört diese Niedergeschlagenheit offenbar zur Tugend. Sp. kann dies nicht anerkennen, weil seine Tugend nur Fröhlichkeit und Macht zu handeln und zu erkennen ist und deshalb jede Schwäche von sich abhält, selbst wenn sie zum Guten führt.

62. L. 54 B. E. Das Vorstehende ist hier zu wiederholen. In der E. erkennt Sp. den Nutzen der Niedergeschlagenheit und Reue an; er sucht in ihnen den Weg, der zu dem Leben nach der Vernunft führt, d. h. zu dem sittlichen Handeln. Hier ist Sp. dem wahren Begriff dieser Gefühle sehr nahe, und nur seine Prinzipien hindern ihn, die volle Wahrheit zu erreichen. Ueberall tritt hier das Ideal eines affektlosen, nur im Erkennen lebenden Weisen bei Sp. hervor; daher diese Beseitigung aller, selbst der sittlichen Gefühle, welche sich mit diesem Ideal nicht vertragen.

63. L. 55. L. 56 B. Z. E. Diese Sätze gelten nur von der Eitelkeit oder von dem Stolze, der sich auf eingebildete Vorzüge stützt. Es giebt aber auch einen wahren Stolz, wie oben bemerkt worden (S. 96); für diesen passen diese Sätze und Beweise nicht.

64. L. 57 B. E. Auch dieser L. 57 gilt nur von der Eitelkeit oder dem Stolze auf eingebildete Vorzüge. In der E. berührt Sp. einen wichtigen Punkt, der später (L. 68) noch bestimmter erörtert wird. Sp. deutet an, dass das Schlechte nur relativ hier gelte; dann, wenn blos der Nutzen des Menschen betrachtet werde; aber nicht, wenn der Gang der Dinge im Allgemeinen oder die allgemeine Ordnung der Natur betrachtet werde. Im letzten Falle giebt es nach Sp. nichts Schlechtes. Hieraus erklärt sich auch, weshalb die Ethik Sp.'s überhaupt nicht von Pflichten spricht und keine Gebote kennt. Da bei Sp. sich Alles, auch das menschliche Handeln mit Nothwendigkeit vollzieht, und keine Wahlfreiheit besteht, so kann die Ethik Sp.'s nur eine Beschreibung des Handelns, nach Art der Naturbeschreibung innerhalb der Physik sein. Beide Wissenschaften entwickeln die in ihrem Gebiete geltenden Gesetze; beide können auch andeuten, was dem Menschen nützt und schadet; aber Gebote, Pflichten sind in der Ethik so wenig am Orte, als Pflichten der Pflanzen in der Physik. Diese Auffassung hat neuerdings Schleiermacher wieder aufgenommen.

65. L. 58 B. E. Das zu L. 51 Bemerkte ist hier zu wiederholen. In der E. wird der Ruhm wegen seiner

Vergänglichkeit bekämpft. Hier fällt Sp. aus seiner strengen konsequenten Methode; es ist etwas ganz Neues, dass die Freude nicht gesucht werden solle, weil ihre Ursache vergänglich ist. Dies hätte besonders begründet werden sollen. Es ist dies ein Grund, der zwar in vielen Moralsystemen auftritt, aber der zu viel beweiset; denn es giebt keine Freude und keine Macht, welche nicht der Gefahr des Unterganges ausgesetzt wäre; selbst die Erkenntniss ist nicht davon ausgenommen; Krankheiten, Stumpfsinn, hohes Alter können auch diesen Besitz schmälern und gefährden.

66. L. 59 B. E. Nachdem Sp. im Vorstehenden die Gefühle behandelt hat, geht er nun zu dem Begehren über. Diese Trennung ist jedoch, wie Sp. selbst bemerkt, nicht durchführbar; Sp. beschränkt sich deshalb auf einzelne hierher gehörende Fragen.

Die hier gebotenen Beweise für L. 59 sind nach den Definitionen des Sp. logisch richtig. Allein die Hauptfrage ist dadurch umgangen, ob überhaupt das blosse Denken und Erkennen im Stande ist, den Willen und das Handeln des Menschen zu bestimmen. Für Sp. konnte diese Frage nicht entstehen, weil bei ihm aller Einfluss zwischen Seele und Körper fehlt, und beide nur parallel mit einander gehn; mithin kann das Handeln der Seele nur im Denken und Erkennen bestehn. Allein diese Sätze sind nur aus willkürlichen Definitionen und Prinzipien, aber nicht aus der Beobachtung des Seienden abgeleitet; deshalb steht die Erfahrung auch mit ihnen in Widerspruch, so weit die Beobachtung hier einen Anhalt bieten kann. Diese lehrt, dass das Denken allein den Willen und das Handeln des Menschen nicht ursachlich bestimmt, sondern dass nur ein hinzutretendes Gefühl das Wollen und Handeln erweckt. Deshalb kann Jemand eine vollständige Kenntniss der Moral, des Guten und Schlechten haben und dennoch wegen der Schwäche seines sittlichen Gefühls schlecht handeln. Früher hat Sp. selbst anerkannt, dass die blosse Kenntniss des Guten nicht zureicht, die Affekte zu hemmen (IV. L. 14). Dies steht mit L. 59 in Widerspruch. Uebrigens ist diese Meinung, dass das Denken allein den Willen und das Handeln bestimmen können, auch in die spätern Systeme

von Kant und Fichte übergegangen; ihr Begriff des Guten beruht gerade darauf, dass nicht das Gefühl, sondern das Denken den Willen dabei bestimmt; das Beispiel in der E. wird bei L. 68 erörtert werden.

67. L. 60 B. E. Wenn man auch die theoretische Wichtigkeit dieses L. zugiebt, so bleibt doch derselbe ohne Bedeutung, weil die Frage, ob ein Affekt sich nur auf einige oder auf alle Theile des Körpers bezieht, gar nicht aus der Beobachtung oder auf einem andern Wege zu beantworten ist. Der Satz gehört daher zu den vielen Sätzen der scholastischen Philosophie, welche zwar aus selbst gemachten Definitionen logisch richtig abgeleitet sind, aber zur Erkenntniss des Seienden nicht das Mindeste beitragen.

68. L. 61 B. Auch für diesen L. 61 gilt das vorstehend Bemerkte. Es fragt sich, welches Begehren entspringt aus der Vernunft? Denken, Ueberlegen ist bei jedem, auch dem schlechten Handeln; umgekehrt kann das blosse Denken und Erkennen nie den Willen und das Handeln erwecken. Die Vernunft mag die Wahrheit oder Erkenntniss gewähren; allein woran soll der Einzelne seine Erkenntniss als wahre erkennen? Jeder meint, die Wahrheit und Erkenntniss zu besitzen. Die subjektive Ueberzeugung ist ein trügerischer Massstab, wie oben (S. 74) gezeigt worden. Deshalb muss eine Ethik sich nicht mit dieser formalen Verweisung auf die Vernunft begnügen, sondern den bestimmten Inhalt, der aus der Vernunft folgt, entwickeln.

Der L. 61 ist überdem rein tautologisch, denn die Vernunft ist das Gute selbst.

69. L. 62 B. E. Auch dieser L. 62 ist tautologisch. Denn die Vernunft oder das Erkennen geht nur auf das Wesen, nicht auf die zeitliche Dauer der Dinge. Indem die Vernunft deshalb die Unterschiede von vergangen, gegenwärtig und zukünftig nicht kennt, können auch diese Bestimmungen auf das von ihr ausgehende Handeln keinen Einfluss üben.

Auch hier kommt das Ideal der Weisen wieder hervor. Allein, da auch der Weise in der Zeit leben muss

und deshalb die Dauer der Dinge nicht unbeachtet lassen kann, so reicht seine Weisheit oder Vernunft für sein einzelnes Handeln nicht hin, und es folgt deshalb aus diesem L., dass auch der weiseste, nur der Vernunft folgende Mensch sich dem Irrthum und den leidenden Affekten nicht entziehen kann, oder dass, wie Sp. sagt, die Kenntniss des Guten nur abstract ist. Dieses Ergebniss ist schlimmer, als die Erfahrung lehrt, und nur die Folge davon, dass Sp. eine mangelhafte Definition der Erkenntniss aufgestellt hat. Dieselbe geht in Wahrheit nicht blos auf das Wesen, sondern auch auf die Dauer der Dinge und kann auch in Bezug auf diese Bestimmung zu Gesetzen gelangen. Jene Trennung zwischen Wesen und zeitlicher Dauer ist ein Rest scholastischer Philosophie, von dem sich Sp. nicht hat befreien können, und der seine ganze Ethik beherrscht.

70. L. 63 B. Z. E. Dieser L. hat, wie viele andere der Ethik, wenn man die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne nimmt, eine hohe Bedeutung. Er sagt dann, dass man das Gute und Rechte um sein Selbst willen thun müsse. Allein im Sinne Sp.'s ist das Gute mit dem Nützlichen und dem Freudigen identisch, und dann ist dieser L. werthlos, weil es sich von selbst versteht, dass man das Fröhliche und Nützliche um seiner Selbst willen begehrt, und nicht um eines Uebels willen, was sich an die Unterlassung knüpft.

Ueberhaupt ist der »Gegensatz« bei Sp. hier sophistisch. Es ist ebenso nothwendig, das Schlechte zu fliehn, wie das Gute zu begehren; in den meisten Fällen ist das Eine nicht identisch mit dem Andern. Sp. denkt hierbei offenbar an die christliche Lehre, wonach den Guten ein Lohn, eine Seligkeit in jener Welt erwartet und den Schlechten eine Strafe. Diesen Beweggründen will Sp. entgegentreten. Im gewöhnlichen Sinne ist dies auch richtig; allein Sp. hat in seinem System kein Sittliches, sondern nur ein Nützliches, und deshalb ist diese anscheinend hohe Sittlichkeit bei Sp. nur ein Schein. Auch das Handeln in Führung der Vernunft geht bei Sp. nur auf den Nutzen, die Macht und Selbsterhaltung.

Das Beispiel mit der Medizin ist unverständlich; denn auch der nach der Vernunft handelnde Kranke nimmt

die Medizin nur, um den Tod zu vermeiden, d. h. um wieder gesund zu werden; dieses sind keine Gegensätze. Die L. 65. 66 sagen dies ausdrücklich.

71. L. 64 B. Z. L. 64 und L. 68 sprechen den wichtigen Satz aus, dass die Begriffe von gut und schlecht nur unzureichende, d. h. unwahre Begriffe sind, und dass in der zureichenden Erkenntniss diese Begriffe nicht enthalten sind. Diese Sätze bezeichnen das System Sp.'s am schärfsten; sie sind die consequente Folge seines Prinzips, dass die Welt und Gott ein und dasselbe sind. So wie es in Gott oder in der Totalität des Wissens keine Unwahrheit giebt, und alles Falsche nach Sp. nur Folge davon ist, dass der Gegenstand vereinzelt und nicht in seiner Totalität aufgefasst wird, so entspringt auch das Schlechte und Gute nur aus der Betrachtung eines Geschehens in seiner Vereinzelung, herausgerissen aus der Totalität der Natur-Ordnung und nur in Beziehung auf den Nutzen des Menschen aufgefasst. In der Totalität ist alles Geschehen eine Folge des Wesens Gottes. Die zeitlichen Vorgänge fliessen nach Art der geometrischen Lehrsätze aus dem Wesen Gottes. Hier kann also nur von Nothwendigkeit die Rede sein; Alles ist und Alles ist nothwendig, und Alles folgt aus dem Wesen Gottes. Da kann von gut und schlecht keine Rede sein. Nur wenn das einzelne Geschehen blos in Beziehung auf den Menschen betrachtet und beurtheilt wird, kann der Begriff des dem Menschen Nützlichen und somit auch der des Guten und Schlechten sich bilden. Deshalb sind auch die verworfensten Handlungen der Menschen, z. B. der Muttermord Nero's, wie Sp. in einem seiner Briefe sagt, bei einer Auffassung des Ganzen, der Totalität des Geschehens, nicht schlecht, aber auch nicht gut, sondern nur nothwendig. Alle Bedenken dagegen entspringen nur daraus, dass man gut und schlecht als contradictorische Gegensätze behandelt und meint, jede Handlung müsse nothwendig eines von Beiden sein. In der Totalität der Betrachtung ist sie vielmehr Keines von Beiden, sondern nur eine nothwendige Folge der Natur-Ordnung oder Gottes. Man sehe IV. L. 73 E.

Wenn trotz der logischen Konsequenz dieser Lehre das natürliche Gefühl sich ihr entgegenstellt, so kommt

es daher, dass das Sittliche eben eine andere Natur hat, als Sp. ihm einräumt. Es ist nicht blos ein Nützliches und nicht blos ein Relatives, was seinen Inhalt durch eine Beschränkung der Betrachtung auf den Menschen erhält, sondern es ist ein in sich selbst Festes und Bestimmtes und durchaus kein blos Relatives; es hat als Sittliches auch keinen Zusammenhang mit dem Natürlichen und mit dem Nützlichen.

Nach dem realistischen System hat das Sittliche seine Quelle in den Geboten der erhabenen Autoritäten; nach den idealistischen Systemen hat es seine Quelle in den Geboten der Vernunft, als solcher. So gilt für beide Auffassungen der sittliche Inhalt als ein fester, für sich bestehender, der dadurch sich nicht ändert, dass die Betrachtung des Naturlaufs in weiterer oder engerer Ausdehnung herbeigezogen wird. »Du sollst nicht stehlen;« »Du sollst Vater und Mutter ehren;« dieses ist ein fester sittlicher Inhalt, der sich nicht ändert, mag man die Welt dabei im Grossen oder im Kleinen betrachten.

Diese Auffassung bildet den Gegensatz zu dem System Sp.'s Da das sittliche Gefühl im Gegensatz zu den Lust-Gefühlen eine Thatsache ist, welche nicht wegzuleugnen ist, und der Streit sich höchstens um die Ableitung desselben bewegen kann, so ist das System Sp.'s, welcher ein sittliches Gefühl gar nicht kennt, jedenfalls in der Unwahrheit, und daraus erklären sich die vielen erkünstelten und erzwungenen frühern Sätze. Allein da nach realistischer Auffassung (Aesthetik I. 113) die Quelle des sittlichen nur eine positive ist und aus dem Willen der erhabenen Autoritäten sich ableitet, so trifft Sp. insofern die Wahrheit, als zuletzt auch die Gebote der Autoritäten aus dem Nutzen und der Lust derselben hervorgehn, und die Lust mithin mittelbar auch die thatsächliche Grundlage für den Inhalt des Sittlichen bildet. Das System Sp.'s steht deshalb der Wahrheit näher als die Systeme Kant's, Fichte's und Hegel's, welche das Sittliche ausschliesslich aus der Vernunft ableiten wollen und kein Band zwischen ihm und der Lust anerkennen; aber es steht der Wahrheit ferner als das realistische System, welches allein die schwierige Frage zu lösen vermag, wie es möglich ist, dass das sittliche Soll aus einem

natürlichen Ist entspringen kann. Das Nähere ist dargelegt Aesthetik I. 113 u. ff.

72. L. 65 B. Z. Dieser L. 65 stimmt genau mit der Erfahrung, allein er vereinigt sich schwer mit L. 63.

73. L. 66 B. Z. E. Auch dieser Satz stimmt mit der Erfahrung, je weniger die Gegenwart als solche beachtet wird, desto weniger werden die Güter nach der Zeit ihres Eintretens in die Existenz abgeschätzt. Allein der B. dieses L. ist insofern mangelhaft, als es sich in der Wirklichkeit nicht um das Wesen der Dinge allein handelt, sondern auch um ihre zeitliche Dauer und Existenz. Ein Gut, für dessen Existenz gar keine Ursache vorliegt, kann die Vernunft nicht gleich behandeln mit einem, für dessen baldige Existenz eine Ursache erkannt ist. Die Vernunft muss deshalb im wirklichen Handeln sich auch auf die Frage der zeitlichen Existenz der Dinge einlassen, und da die Gewissheit der Existenz sinkt, wenn der Zeitpunkt der Verwirklichung in die Ferne rückt, so muss selbst die Vernunft ein nur zukünftiges Gut deshalb geringer schätzen als ein gegenwärtiges und somit gewisses Gut. Sp. bewegt sich hier in Abstraktionen, welche in der Wirklichkeit nie Platz greifen können.

74. L. 67 B. Dieser L. 67 ist eine Besonderung von L. 63. In dieser Besonderung tritt seine Unwahrheit und sein Widerspruch mit L. 65. 66 mehr hervor. Der Mensch, der sein Leben erhalten will, muss auch die Todesgefahren vermeiden und deshalb an diese Gefahren denken und sein Handeln danach bestimmen. Das Schlechte liegt nur in dem Uebermasse; die Sorge, das Leben zu erhalten, darf nicht übertrieben werden. Das rechte Mass, also die Hauptsache, wird aber von Sp. nicht bezeichnet.

Sp. hatte wohl hier jene religiösen Orden und Sekten im Sinne, welche das Sittliche und Gott Wohlgefällige in einer strengen Askese und Entbehrung setzten.

75. L. 68 B. E. Der L. 68 ist bei L. 64 behandelt. In der E. erkennt Sp. an, dass die Menschen

nicht frei geboren werden, d. h. dass die Erkenntniss erst erworben werden muss, und dass deshalb die Begriffe von gut und schlecht für den Menschen bei seiner mangelhaften Kenntniss unentbehrlich sind. In der E. führt Sp. im Gegensatz zu dem Geiste des Alten Testaments aus, dass die von Gott den Menschen gegebenen Gebote (das Gute und das Schlechte) nur dessen Nutzen bezweckt haben und aus keiner blossen Willkür Gottes abgeflossen sind. Es ist dies eine Umwandlung der biblischen Lehren in philosophische Gedanken, wie sie später Hegel in grösserem Massstabe vollzogen hat.

76. L. 69 B. Z. E. Dieser L. spricht ausdrücklich aus, dass der freie Mensch auch die Gefahren vermeidet, also auch an das Uebel und Schädliche denkt; der L. steht insofern in Widerspruch mit L. 67.

77. L. 70 B. E. Der L. 70 wird durch die ihm beigefügte E. so ziemlich wieder aufgehoben. Sp. tritt in der E. dem wirklichen Leben näher, und da zeigen sich so viele Rücksichten und so viele Kollisionen des Nützlichen, dass keine einzelne Regel eine unbedingte Geltung in Anspruch nehmen kann, und dass das wahre Sittliche deshalb erst in den Grenzen liegt, welche den verschiedenen Regeln oder Nützlichen gegen einander gezogen werden. Die wichtigste Frage der Ethik ist deshalb nicht die nach den Tugenden an sich, sondern nach ihrer gegenseitigen Begrenzung und nach dem Fundamente, aus dem diese Begrenzung abzuleiten ist. Sp. hat diese Punkte ganz unberührt gelassen.

78. L. 71 B. E. Auch in der E. zu diesem L. kommt Sp. auf die zahlreichen Kollisionen der einzelnen Tugenden, ohne doch auf diese Frage in ihrer Allgemeinheit einzugehen. Er würde dann bemerkt haben, wie wenig die Formel: »In Leitung der Vernunft handeln,« hinreicht, die Schwierigkeiten in diesen steten Kollisionen der einzelnen Tugenden zu lösen.

79. L. 72 B. E. Diese Stelle ist die einzige, wo Sp. von der Tugend der Wahrhaftigkeit spricht. Sp. erklärt hier alles Lügen unbedingt für unsittlich; selbst

um sein Leben gegen einen Mörder zu schützen, darf man nach dieser E. denselben nicht belügen. Die Gründe, womit Sp. seinen Satz vertheidigt, bestehn darin, dass er das Verkehrte und Widersinnige der Lüge damit zeigt, dass er sie als allgemeines Handeln und als Handeln aller Menschen auffasst. Aber die Frage ist hier nicht, ob die Lüge als allgemeine Regel gelten solle, sondern ob als Ausnahme für einzelne Fälle. Auch diese Frage gehört zu den oft erwähnten Kollisionen der Tugenden. Es ist Tugend, sein Leben zu erhalten; es ist auch Tugend, dem Andern die Wahrheit zu sagen. Beide Tugenden sind hier in Kollision; im Sinne Sp.'s kann jede dieser Tugenden ihre unbedingte Geltung fordern. Da nun dies unmöglich ist, so muss deshalb die Ethik zwischen den Gebieten der einzelnen Tugenden Grenzen ziehn, über welche hinaus die eine der andern zu weichen hat. So muss hier die Wahrhaftigkeit der Lebenserhaltung weichen, während in andern Fällen eine kleine Unannehmlichkeit oder Störung durch Lügen nicht abgewendet werden darf, mithin die Wahrheit hier noch in ihrem Gebiete ist. Statt dessen beharrt Sp. bei der unbedingten Wahrhaftigkeit. Aber jede andere Tugend hat als solche das gleiche Recht; deshalb ist mit solchen, durch ihre Konsequenz leicht blendenden Sätzen keine Ethik zu begründen.

80. L. 73 B. E. Der L. 73 enthält eine tiefe und schöne Wahrheit, welche später Rousseau mit seiner Ueberschätzung des Naturzustandes verkannt hat. Der Satz ist indess in der aufgestellten Allgemeinheit nicht zu beweisen und auch unwahr. Die Gesetze eines Staates können so schlecht, so der Vernunft widersprechend gedacht werden, dass der freie Mensch dadurch in seinem Nutzen und in seinem Handeln mehr beschränkt wird, als wenn er in der Einsamkeit lebte; in solchem Falle gilt der L. nicht. Indess ist der L. nicht in dieser Uebertreibung zu verstehn. Er will zweierlei sagen: 1) ein vernünftiger Mensch, wenn er einmal in einem Staate lebt, fügt sich dessen Gesetzen, wenn sie auch den Regeln der Vernunft nicht entsprechen sollten; 2) der Mensch ist dem Menschen so nützlich, so unentbehrlich, dass nicht leicht ein Staat gefunden werden kann, wo das gemeinsame Leben nicht dennoch dem Ein-

zelnen mehr Nutzen gewährt, als wenn er ganz in Einsamkeit lebte. In diesem Sinne enthält der Lehrsatz eine grosse Wahrheit.

In der E. wird das Handeln des freien Mannes näher beschrieben. Unter Seelenstärke versteht Sp. das Handeln, welches durch die Erkenntniss bestimmt wird, oder das freie Handeln (III. L. 59 E.). Es bildet insofern den Gegensatz zu dem Handeln aus Affekten. Dass das Denken den Willen nicht bestimmen kann, ist früher (S. 149) dargelegt worden. Sp. verwechselt das sittliche Gefühl mit der Erkenntniss; jenes, aber nicht diese kann im Gegensatz der Lustgefühle den Willen bestimmen; sonst wäre es unmöglich, dass der Mensch das Bessere erkennt und doch das Schlechte thut, wie Sp. selbst sagt (IV. L. 17 E.).

Am Schluss der E. berührt Sp. den Trost gegen Leiden, welcher in der Erkenntniss der Nothwendigkeit alles Geschehens liegt. Es ist dies nicht der blinde Fatalismus, der dabei die Begriffe von gut und schlecht als absolute festhält und das Dasein des Schlechten nur mit der Nothwendigkeit entschuldigt; sondern es ist jene aus der vollen Erkenntniss des Weltganzen hervorgehende Ruhe, bei welcher die Begriffe von gut und schlecht ganz verschwunden sind. Es bleibt dann nur der Schmerz als solcher zu bekämpfen, und dafür giebt die Vorstellung seiner Unvermeidlichkeit allerdings einen Trost, wenngleich nicht in dem Extrem, wie die Stoiker meinen. Diese Macht des Denkens über die Affekte und den Schmerz bildet den Inhalt des V. Theils der Ethik; Sp. nimmt sie nur als eine beschränkte.

81. Anhang S. 5. Sp. erkennt in dem Beginn des Anhangs selbst an, dass die Lehrsätze dieses IV. Theiles nicht übersichtlich geordnet sind, sondern nur nach Art der Geometrie so, dass der spätere aus den frühern bewiesen werden kann. Man vermisst deshalb die leicht fassliche und übersichtliche Ordnung des Inhaltes bei Sp. Er hat der Methode diese Uebersichtlichkeit zum Opfer gebracht, ohne doch die Gewissheit und die Allgemeinheit der Beweise, wie in der Geometrie, zu erreichen.

Die S. 1—5 setzen ausdrücklich die Erkenntniss als das Ziel des sittlichen Handelns; Alles erhält seinen

sittlichen Werth nur nach dem Masse, als es dieses Ziel befördert oder nicht. Macht, Glück, Seelenruhe sind nach Sp. nicht etwas Besonderes neben dieser Erkenntniss, sondern mit ihr identisch oder mindestens untrennbar. Die Seligkeit besteht in dieser Seelenruhe. Die Bedenken gegen diese Ueberschätzung der Erkenntniss sind oben dargelegt worden. Auch bei ihr kann ein Uebermass eintreten, und die Lust aus dem Wissen (Aesthetik I. 97) bedarf ebenso wie jede andere ihrer Grenzbestimmung, über die hinaus sie ein Fehler wird. Nur die falschen Definitionen, von denen Sp. ausgeht, können dies verdecken.

82. Anhang S. 6. 7. Auch diese Sätze ruhn nur auf den falschen Definitionen. An sich ist es unbegreiflich, weshalb ein gemeinsames Handeln, bei dem der Mensch entweder seinen Nebenmenschen oder die Naturkräfte mitbenutzt, um einen Erfolg zu erreichen, als ein Leiden gelten und nicht zu dem Guten gehören soll. Nach Sp. ist nur das gut, was aus der Natur des einzelnen Menschen allein, als seiner zureichenden Ursache folgt. Sp. hat vielleicht das gemeinsame Handeln und das bewusste, absichtliche Benutzen der Naturkräfte in seinen Begriff des Leidens nicht einschliessen wollen, aber nach seinen Worten hat er es gethan.

83. Anhang S. 8. 9. Wichtig ist in S. 8 der Zusatz: nach seiner Meinung. Sp. hat bisher nur das für gut erklärt, was aus der Vernunft oder der Erkenntniss, d. h. aus der Wahrheit folgt; hier soll auch das aus der Meinung Folgende recht sein. Dieser Widerspruch ist indess nur die Folge eines nachlässigen Sprachgebrauchs. In der Totalität der Natur ist Alles nothwendig, und also auch dies durch die Meinung bestimmte Handeln; mit Rücksicht auf die Natur des Menschen und danach gemessen, genügt aber die Meinung nicht; da ist nur das Vernünftige gut. Sp. hätte das Wort »Recht« nicht für das Handeln aus der Meinung gebrauchen sollen.

84. Anhang S. 10—13. Diese Sätze zeigen, dass Sp. weit entfernt ist, in seiner Ethik das Ideal eines Staates oder einer Gesellschaft darzulegen, dem die Mensch-

heit nachzustreben habe. Sp. weiss, dass alles Handeln nothwendig ist, und dass deshalb die Welt durch solche Ideale nicht geändert werden kann. Seine Ethik ist deshalb nur beschreibend; er zeigt, was dem Menschen in dem Handeln und Verhalten zu einander nützlich ist, und was schädlich; genau so wie ein Oekonom lehrt, was der Getreidepflanze für ihre Entwicklung nützt oder schadet. Sp. ist aber weit enfernt, aus dieser Erkenntniss Gebote für das menschliche Handeln abzuleiten. Sp. sucht nur die Erkenntniss zu stärken und zu erweitern; das Uebrige findet sich dann nach seiner Ansicht von selbst.

Wenn dagegen eine Ethik das sittliche Handeln aus den Geboten der sittlichen Autoritäten ableitet, wie dies in dem realistischen Systeme geschieht, so bilden diese Gebote zwar den Inhalt der Ethik und für das Leben die Motive des Handelns; aber dennoch stimmt solche realistische Auffassung mit Sp. darin überein, dass sie als Wissenschaft sich der eigenen Gebote ganz enthält. Nach dem realistischen System wird das sittliche Handeln durch die Gebote der Autoritäten bestimmt, aber diese Gebote gelten und wirken nicht, weil sie wahr oder vernünftig sind, sondern weil sie von Wesen mit unermesslicher Macht, d. h. von erhabenen Autoritäten ausgehn. Die Wissenschaft hat deshalb an diesen Geboten ihren Inhalt; aber sie selbst fügt keine eigenen Gebote hinzu, weil sie nicht zu den Autoritäten gehört, und deshalb ihre Gebote nicht die sittliche Natur erlangen. Nur die idealistischen Systeme verkennen die Natur des Sittlichen, und indem sie meinen, das Sittliche sei ein Wahres, was seinem Inhalte nach aus der Vernunft abgeleitet werden könne, stehn sie nicht an, ihre Bücher mit eigenen Geboten und sittlichen Aussprüchen anzufüllen, die aber erfolglos verhallen.

85. Anhang S. 14—17. In S. 16 wird die Furcht als ein unzuverlässiges Motiv der Rechtlichkeit dargelegt; dennoch wird die Staatsverbindung von Sp. nur auf die Furcht gegründet. Dies ist kein Widerspruch, weil der Staat bei Sp. nur ein Nothbehelf für die Unfreien ist, und der Freie des Staates nicht bedarf.

Die Schwierigkeiten bei der Armenpflege übergeht Sp.; wahrscheinlich hat er sie auch übersehn. Auch hier

handelt es sich um Kollisionen verschiedener Tugenden. Jede Armenunterstützung ist gut, weil sie dem Armen das Leben, die Kraft erhält, und jede Unterstützung ist schlecht, weil sie dessen Thätigkeit und Fleiss lähmt, sobald er sicher auf die Unterstützung rechnen kann. Daher die Schwierigkeiten, mit welchen die Gesellschaften bei dieser Aufgabe zu kämpfen haben. Gegenüber denselben zeigt sich die grosse Dürftigkeit solcher Sätze, wie die hier in S. 17, die nur möglich sind, weil der Autor die Schwierigkeiten gar nicht bemerkt.

86. Anhang S. 18—20. Wenn selbst die Liebe und die geschlechtliche Gemeinschaft nur aus der Freiheit der Seele hervorgehn soll, d. h. aus der Erkenntniss und Seelenruhe, so sind damit die Affekte hierbei ausgeschlossen; die Ehe, die Begattung ist dann eine kalte widerliche Aktion des Verstandes. Aus diesem Beispiel erhellt, wie auch die Erkenntniss ihre Schranken gegen die Affekte hat, und wie auch hier Alles auf die Grenzbestimmung zwischen den einzelnen Tugenden ankommt.

87. Anhang S. 25. Hier kehrt der falsche, oben (S. 151) gerügte Gegensatz wieder. Das Lob der Tugend schliesst den Tadel des Lasters nicht aus; Eines ist so nothwendig und nützlich als das Andere; aber Beide können in ein Uebermass verfallen, was sie zu einem Fehler macht.

88. Anhang S. 29. Auch hier tritt der Weise, nur der Erkenntniss Lebende, als das Musterbild Sp.'s hervor. Es ist dies die Einseitigkeit der Philosophen; was von ihnen gilt, erheben sie zur Regel für Alle. Wenn alle Menschen nur nach der Erkenntniss im Sinne Sp.'s streben und sonst sich auf das Nothwendige (Wenige) beschränken wollten, so wären die Nationen nie zum Reichthum gelangt, und doch hat erst dieser Reichthum den Ausbau der Wissenschaften und die Erkenntniss möglich gemacht. So geniessen die Philosophen die Früchte des Reichthums in Gemächlichkeit und lassen dabei nicht ab, gegen denselben zu predigen.

89. Anhang S. 32. Der hier für das Unglück und den Schmerz gebotene Trost der Unvermeidlichkeit des-

selben ist allerdings nicht vermögend den Schmerz selbst aufzuheben; auch sagt Sp. dies nicht; allein er enthält doch eine Beruhigung, die namentlich alles unnütze Klagen und alle Vorwürfe gegen die Vorsehung u. s. w. fernhält. Die Religion kann allerdings einen grössern Trost bieten, indem sie den Unglücklichen auf die Seligkeit in jener Welt verweiset. Die Philosophie vermag dies nicht; es ist wesentlich, dass sie dies weiss und offen anerkennt; sie kann nur die Wahrheit bieten, und es ist ein Zeichen von Sp.'s Geistesgrösse, dass er schon vor zweihundert Jahren dies offen ausgesprochen hat.

90. Schluss des IV. Theiles. Mit diesem IV. Theile ist die Ethik Sp.'s, so weit sie nach seinem System überhaupt möglich ist, abgeschlossen und vollendet. Im V. Theile folgen nur noch einzelne psychologische und pädagogische Mittel, um das Gute sicherer zu verwirklichen und die Lehre von der in dem vernünftigen Handeln liegenden Seligkeit und Unsterblichkeit. Die eigentliche Tugendlehre ist ausschliesslich in diesem IV. Theile gegeben. Das sittliche Prinzip ist danach die Erkenntniss; das Sittliche wohnt deshalb nur der Seele inne; Alles, was zur Erkenntniss führt, ist gut; das Gegentheil schlecht. Aus der Erkenntniss allein folgt das Handeln und die Freiheit des Menschen. Nur der in der Vernunft Handelnde, d. h. der der Erkenntniss folgende Mensch ist frei. Zugleich enthält dieses Handeln die Verwirklichung des Wesens und der Macht des Menschen und ist deshalb auch die höchste Fröhlichkeit und das Nützlichste. So fallen alle jene Ziele, welche andere Systeme einzeln verfolgen, bei Sp. in eines zusammen; sie sind sämmtlich identisch oder wenigstens untrennbar von der Erkenntniss.

Indem in der Erkenntniss das Handeln und die Freiheit ebenso betont ist, wie die Fröhlichkeit und der Nutzen, kann man zweifeln, ob die Ethik Sp.'s zu den Systemen gerechnet werden darf, welche lediglich auf die Lust und den Nutzen erbaut sind; Sp. selbst schwankt in seinen Ausdrücken; bald ist die Selbsterhaltung und damit die Fröhlichkeit das Rechte und die Tugend des Menschen; bald stellt er als solches die Vernunft und die Erkenntniss hin. Dies ist nur deshalb kein Wider-

spruch, weil Fröhlichkeit, Handeln, Freiheit und Erkenntniss bei Sp. untrennbar sind, also jedes das andere vertreten kann.

Dabei stellt Sp. das Ideal eines Weisen nicht als das Ziel auf; Sp. weiss, dass kein Mensch aus seinem Wesen und aus der allgemeinen Ordnung der Natur heraus kann. Deshalb verdammt Sp. nicht die leidenden Affekte und das Laster; er zeigt nur, dass jene dem Uebermass ausgesetzt sind, und beide einen geringeren Grad von Glück gewähren.

Mit der vollen, das Ganze erfassenden Erkenntniss verschwinden die Begriffe von gut und schlecht; Alles ist dann nur die nothwendige Folge von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes. Gut und Schlecht sind nur verworrene Vorstellungen, weil sie das Einzelne nicht in seinem Zusammenhange mit Gott und der Welt, sondern vereinzelt und nur in Beziehung auf den Menschen auffassen.

Die Bedenken gegen dieses System sind bei den einzelnen Lehrsätzen oben dargelegt worden. Trotz dieser Bedenken muss die Grossartigkeit der Grundgedanken bewundert werden; je länger man bei ihnen verweilt, desto mehr fühlt man sich von ihnen erfasst und angezogen. Trotz des mangelhaften Ausdrucks liegen ihnen tiefe Wahrheiten zu Grunde. Leider sind diese von der spätern Philosophie nicht aufgenommen und fortgebildet worden. Selbst Hegel steht in der Ethik Sp. fern. Das Sittliche ist bei Hegel wieder das Absolute, nicht das Verworrene und Mangelhafte. Dennoch liegt gerade in diesem Gedanken die Grösse Sp.'s Aller Fortschritt in der Wissenschaft des Sittlichen (nicht im Sittlichen selbst) kann nur in einer Entfaltung und klaren Begründung dieses Gedankens bestehn. Ein Anfang dazu ist anderwärts (B. IX. dieser Bibliothek) versucht worden.

Fünfter Theil.

Von der Macht des Verstandes oder der menschlichen Freiheit.

1. Vorrede. Die Ueberschrift dieses und des vierten Theiles ist nicht ganz richtig. Der vierte Theil handelt zu seinem grösseren Theile schon von dem durch die Vernunft bestimmten Handeln, d. h. von der Freiheit. In diesem fünften Theile werden nur einzelne Mittel untersucht, durch welche die Macht der Vernunft über die Affekte gesteigert werden kann.

Deshalb ist auch der erste Satz der Vorrede unwahr. Der Begriff der Freiheit ist bereits im vierten Theile gegeben.

Die von Sp. in dieser Vorrede gegebene Widerlegung von Cartesius' Hypothese über die Verbindung zwischen Seele und Körper mittelst der Zirbeldrüse wird jetzt Niemand bekämpfen; allein die Einheit, welche Sp. dafür zwischen Seele und Körper in dem Parallelismus ihrer Zustände gesetzt hat, ist nicht minder grossen Bedenken unterworfen, wie früher dargelegt worden.

2. A. 1. Dieser Satz folgt aus III. L. 5, wo der Begriff des Entgegengesetzten gegeben worden ist. Der Satz ist nicht unbedingt wahr; zwei Kräfte, z. B. die zwei gleichen Gewichte in einer Wageschale sind einander entgegengesetzt und der Druck oder die Ruhe der Wageschale wird nur durch das Fortbestehn beider entgegengesetzten Kräfte bedingt. Ueberhaupt enthält der Begriff des Druckes das Gegentheil von diesem Axiom.

3. A. 2. Dieses Axiom folgt weniger aus III. L. 7, als aus der Definition der Ursache I. A. 3. 4. Weil diese Definition aber falsch ist, ist es auch dieses Axiom. Nur bei der Bewegung wird in der modernen Physik dieses

Axiom festgehalten; daher der Satz, dass die Summe der Bewegung oder Kraft in der Welt ebenso wenig sich vermehrt oder vermindert wie der Stoff. Aber der Satz hat keine Gültigkeit für die ursachliche Verbindung zwischen Körper und Seele, welche Spinoza allerdings nicht kennt.

4. L. 1 B. Man hat bei diesem L. 1 und seinem B. Mühe, den kausalen Einfluss zwischen Körper und Seele fern zu halten. Sp. kennt nur ein Parallel-Laufen der Zustände in beiden, was aber, wie dieser L. zeigt, hier nur noch in den Worten von der Ursachlichkeit verschieden ist. Uebrigens ergeben die L. 29. 30. 31 dieses Theils V., dass L. 1 nicht blos vom bildlichen Vorstellen *(imaginari)* zu verstehn ist, sondern auch von der Erkenntniss des Wesens der Dinge. Bisher hat Sp. diesen Parallelismus zwischen Körper und Wesen nur für das bildliche Vorstellen dargelegt und erläutert (S. 63), aber nach V. L. 29—31 sind auch die ewigen Wahrheiten und die dritte Ordnung des Wissens an Körperliches gebunden und laufen mit dem Wesen des eigenen Körpers parallel; eine Hypothese, deren bestimmtere Gestaltung noch grosse Schwierigkeiten bietet, da das körperliche Bild von dem Wesen des Körpers (V. L. 31) ein schwer zu fassender Gedanke ist.

5. L. 2 B. Dieser L. 2 ist richtig; allein die ganze Bedeutung liegt in dem: Wenn. Es fragt sich, wie soll die Seele es anfangen, von dem Gefühl die Vorstellung seiner Ursache zu trennen, z. B. von der Liebe die Vorstellung des Geliebten? Darüber bleibt Sp. die Antwort schuldig, und doch ist ohnedem der L. werthlos. Er widerspricht überdem der Nothwendigkeit, mit der nach Sp. die einzelnen Vorstellungen in der Seele sich unabänderlich folgen.

Dieser L. 2 bildet das erste Mittel, wodurch nach Sp. der Verstand seine Macht über die Affekte ausübt.

6. L. 3 B. Z. Dieser L. 3 bezeichnet das zweite Mittel gegen die Affekte. Der B. ist aber schwer zu verstehen. Wenn eine Vorstellung verworren ist, so ist nicht wohl abzusehn, wie eine Vorstellung von dieser

Vorstellung klar und bestimmt oder zureichend sein kann. Die Vorstellung der Vorstellung ist doch nur das Wissen von ihr selbst oder das Bewusstsein derselben, und deshalb von ihr nicht unterschieden. Ist nun die Vorstellung selbst verworren, so ist es auch das Bewusste darin. Die Meinung Sp.'s kann nur dann verstanden werden, wenn man den Affekt als einen seienden Zustand der Seele gelten lässt. Von einem solchen kann eine zureichende Vorstellung gebildet werden, aber nicht von einer verworrenen Vorstellung. Sp. meint wohl, dass die Erkenntniss der Natur der Affekte überhaupt, ihrer Zufälligkeit, ihrer Unsicherheit, ihrer Gefährlichkeit dazu dient, den einzelnen in der Seele auflodernden Affekt zu hemmen und ihm seine Kraft zu nehmen. Deshalb gebraucht Sp. in dem Z. das Wort: bekannt. Diese Ansicht ist in vieler Beziehung wahr; obgleich nicht von so grossem praktischem Gebrauche, als Sp. meint. Denn solche Erkenntniss setzt schon eine Seelenruhe voraus, welche sich mit der Natur des Affektes schwer verträgt. Ist der Affekt stark, so kann diese Erkenntniss nicht Platz greifen, und ist die dazu nöthige Seelenruhe gewonnen, so ist der Affekt schon gezähmt, und es bedarf der Erkenntniss seiner Natur nicht noch ausserdem.

7. L. 4 B. Z. Dieser L. 4 will den L. 3 erläutern. Der B. ist aber dürftig; denn nach II. Ln. 2 hinter II. L. 13 besteht das Gemeinsame der Körper-Affekte nur in dem Attribut der Ausdehnung und in der Ruhe oder Bewegung. Diese beiden Bestimmungen sind aber sehr arm an Inhalt, und wenn man nur dieses von den Affekten klar erkennen kann, so ist die Eigenthümlichkeit der Affekte damit lange nicht erschöpft und die Erkenntniss noch sehr unvollständig.

Der Z. ist sehr dunkel, eine Folge der Dunkelheit von L. 3, welcher nicht abzuhelfen ist, da Sp. die Affekte der Seele nicht als seiende Zustände, nicht als Gegenstände des Vorstellens behandelt, sondern als Vorstellungen selbst.

8. E. zu L. 4. Der erste Theil dieser E. bestätigt die Erläuterung, welche unter No. 6 von L. 3 gegeben worden ist. Der Sinn beider von Sp. hier behandelten

Hülfsmittel gegen die Affekte ist der, dass die Seele von dem Affekt zu dem Nachdenken übergehen soll. Allein in diesem Mittel wird schon seine Wirkung antizipirt; ist dies Nachdenken dem vom Affekt erfassten Menschen möglich, so ist auch der Affekt selbst schon überwunden. Die ganze Schwierigkeit liegt in diesem Uebergange und dafür giebt Sp. kein Mittel an. Sp. hat dabei wohl nur an seine eigene Natur gedacht; er war durch seine Kränklichkeit, durch sein einsames, in das Nachdenken versunkene Leben den Affekten weniger ausgesetzt; sein Drang nach Erkenntniss, als Charakterzug, schützte ihn gegen die Affekte. Bei der Schwäche der in ihm auftretenden Affekte und bei der Stärke seiner Liebe zur Erkenntniss war bei ihm allerdings es ausführbar, dass jene durch diese gemässigt und gehemmt werden konnten. Allein diese Eigenthümlichkeit des Philosophen ist bei andern Menschen selten vorhanden, und deshalb sind bei diesen jene Mittel von geringem Erfolge. Deshalb ist eben das sittliche Gefühl, die Achtung so wichtig für das menschliche Handeln. In der Achtung vor den Geboten der erhabenen Autoritäten ist ein Gefühl enthalten, welches den Gefühlen der Lust oder den Affekten an Stärke nicht nachsteht, und welches deshalb weit kräftiger den Verlockungen der Sünde sich entgegenstellt als die blosse Lust aus dem Wissen, auf welche die von Sp. vorgeschlagenen Mittel hinauslaufen, und welche bei den wenigsten Menschen in einem erheblichen Grade besteht (Aesthetik I. 97).

Der II. Theil der E. ist zweideutig. Es scheint demnach, als wenn das Sittliche gar nicht in dem Inhalte des Handelns, sondern nur in seiner Ursache enthalten sein soll. Sp. hat dies vielleicht so gemeint; allein die angebliche Gleichheit in dem ersten, den Ehrgeiz betreffenden Fall trifft nicht den Inhalt, da jeder von beiden bei dem: »Nach seinem Sinne leben« ein anderes Handeln im Sinne hat. Das Sittliche und Unsittliche ist vielmehr allemal im Inhalte verschieden, sobald die betreffende Handlung in ihrer Totalität aufgefasst wird, und nicht blos Einzelnes herausgerissen wird.

9. L. 5 B. Der B. beruht darauf, dass die Seele bei der Vorstellung des Nothwendigen, Zufälligen und

Möglichen noch an Anderes als an den Gegenstand selbst denkt, oder: dass der Gegenstand dann nicht als die alleinige Ursache des Affektes vorgestellt wird. Dennoch ist der L. 5 unwahr, da Sp.'s Definitionen der Liebe und des Hasses falsch sind. Die Liebe geht von der Lust des Geliebten aus; diese bestimmt den Affekt des Liebenden. Die sonstigen Beziehungen und Zustände des Geliebten sind gleichgültig. Deshalb kann ich eine Sclavin heftig lieben und eine Freie hassen, obgleich Beide mir dieselbe Wohlthat erwiesen haben, also Ursache der gleichen Fröhlichkeit sind.

10. L. 6 B. E. Der L. 6 ist in Wahrheit der höchste Trost, welchen die Philosophie gegen das Leiden und den Schmerz bieten kann. Es ist deshalb von Interesse, zu erfahren wie Sp. diesen Satz begründet. Da ergiebt sich denn allerdings nur eine sehr mechanische Ableitung. In dem Begriffe des Nothwendigen ist nach Sp. die ganze unendliche Reihe der wirkenden Einzeldinge mit gesetzt, folglich zerstreut sich die Seele, wenn sie an diese Vielen bei ihrem Schmerze denkt. — Allein gegen diese Ausführung spricht, dass das Nothwendige eine Wissensart ist, welche in die Seele eintreten kann, ohne dass die Gründe der Nothwendigkeit in das Wissen mit einzutreten brauchen (*E.* 62). Sodann ist der Affekt eben mehr als ein Vorstellen; er ist ein Fühlen, und von dem Vorstellen höchstens nur erweckt. Die Erklärung des Sp. kann deshalb nur dem genügen, der streng an Sp.'s früheren Sätzen festhält.

Die beruhigende Wirkung der Nothwendigkeit wirkt nach der Erfahrung mehr bei dem Schmerz, als bei der Freude. Hier erscheint sie ohne Einfluss auf deren Stärke; im Gegentheil, ein Spieler erfreut sich um so mehr seines Gewinnes, je mehr er ihn als das nothwendige Ergebniss seiner Berechnungen nimmt. Wenn bei dem Schmerz die Nothwendigkeit eine Milderung bewirkt, so liegt dies nur in der Abhaltung aller, den eigentlichen Schmerz verstärkenden Affekte, die ohnedem leicht hinzutreten. Insbesondere sind es die Vorwürfe gegen sich oder Andere; gegen den Arzt, der das Kind hätte retten können; gegen den General, der die Schlacht hätte gewinnen können u. s. w., welche als solche Verstärkungen des Schmerzes in den

meisten Fällen sich eindrängen, aber durch den Gedanken der Nothwendigkeit des Uebels abgehalten werden.

Eine weitere Begründung dieses wichtigen L. 6 wird nicht möglich sein. — Das Beispiel Sp.'s mit den kleinen Kindern ist falsch; denn diese Kinder leiden keinen Schmerz und sind meist glücklicher als die Grossen; sie bedürfen deshalb nicht des in der Nothwendigkeit liegenden Trostes. Dies würde selbst für den Fall gelten, dass nicht alle als Kinder geboren würden. Nur das falsche Urtheil der Erwachsenen, welche die Zustände der Kinder nur nach ihrer eigenen Empfänglichkeit beurtheilen (Aesthetik I. 107), könnte bei diesen ein Bedauern veranlassen, was aber ohne Grund wäre. Der Schmerz ist ein Positives und nicht bloss ein Beziehungsurtheil, was seine Grundlage wechseln könnte.

11. L. 7 B. Der B. beruht auf dem Sp. eigenthümlichen Begriff des Gemeinsamen. Nur dieses bildet den Gegenstand des Erkennens; das Gemeinsame ist aber in allen Einzelnen enthalten, also immer gegenwärtig und deshalb kann es die aus dem bildlichen Vorstellen entspringenden Affekte überwinden, deren Gegenstände nicht immer gegenwärtig sind. — Man sieht, auch diese Erklärung ist sehr mechanisch. Der Satz verliert übrigens schon deshalb an seiner praktischen Bedeutung, weil das Gemeinsame, was immer gegenwärtig ist, nur die zwei Attribute Gottes und die Bewegung und Ruhe umfasst; diese wenigen Bestimmungen sind aber so inhaltsleer und abstrakt, dass sie von den meisten Menschen gar nicht als solche besonders gefasst werden, und in keinem Falle gegen die Affekte etwas vermögen.

12. L. 8 B. L. 9 B. L. 8 gilt nur, wenn die einzelnen Ursachen in ihrer Wirksamkeit sich gleich stehn. Der B. von L. 9 gelingt nur, weil nach Sp. die Affekte der Seele Vorstellungen sind und zum Wissen der Seele gehören. Sind sie aber seiende Zustände, so fehlt der Beweis, und dass sie dies sind, ist leicht nachzuweisen (Aesthetik I. 4).

13. L. 10 B. E. Wenn man den Inhalt dieses L. 10 in die gewöhnliche Sprechweise übersetzt, so sagt er,

dass der besonnene Mensch vermag nach Grundsätzen zu handeln. Dies ist gewiss richtig; denn die Besonnenheit ist eben jener Zustand, wo keine sonstigen Affekte dem Nachdenken und Ueberlegen hindernd in den Weg treten. Die Besonnenheit ist aber selbst ein seiender Zustand und bezeichnet eben jenes Gleichgewicht der Gefühle und Begehren, wo kein einzelnes die Uebermacht besitzt. Sp. dagegen kennt nur wissende Zustände in der Seele. Deshalb gilt ihm Alles als schlecht, was das Erkennen hindert; ein Satz, der in dieser Allgemeinheit nicht aufrecht zu halten ist, wie oben (S. 162) gezeigt worden ist.

Die E. bespricht ein pädagogisches Mittel. Der Mensch soll in Zeiten der Ruhe über das rechte und nützliche Handeln nachdenken und diese Grundsätze an Beispielen des Lebens sich veranschaulichen und einprägen; dann werden solche Grundsätze sich auch in Zeiten der Aufregung wirksam zeigen. Dieses ist zwar nicht genau der Gedanke des L. 10, indess ist es ein Schutzmittel, freilich nur ein schwaches. Der weit stärkere Schutz gegen die Affekte liegt in den sittlichen Gefühlen, welche aus den Geboten der Autoritäten entstehn und den Affekten der Lust weit kräftiger entgegentreten können, als jene blossen Uebungen des Gedächtnisses, von denen Sp. spricht.

14. L. 11 B. Es bleibt dunkel, was Sp. hier unter: beziehn *(referri)* versteht. Es kann das Gemeinsame im Sinne Sp.'s gemeint sein (das Begriffliche, *E.* 16) oder auch das mit dem Bilde durch Beziehungen Verbundene, also seine Ursache; erst die folgenden Lehrsätze erläutern dies. Unter Bild ist hier das Körperliche zu verstehn, welches mit dem bildlichen Vorstellen correspondirt (II. L. 17). Man trifft wohl den Gedanken Sp.'s am richtigsten, wenn man z. B. sagt: der Geldgeiz wird leichter erregt als die Leidenschaft, Bücher zu sammeln, denn das Geld bezieht sich auf mehr Dinge, als die Bücher.

15. L. 12 B. Dieser L. mit seinem B. zeigt, dass unter dem Beziehn des L. 11 auch das Gemeinsame gemeint ist.

16. L. 13 B. Dieser L. zeigt, dass in dem Beziehn des L. 11 auch die, nur durch die Gesetze des Gedächtnisses in der einzelnen Seele verbundenen Vorstellungen mit gemeint sind.

17. L. 14 B. Der L. 14 klingt sehr bedeutend, weil der Leser unter Gott in der Regel den Gott seiner Religion versteht. Allein der Gott, den Sp. meint, ist todt und kalt; er ist keine Person; er hat weder Verstand, noch Willen, noch Gefühl; er ist nur der Inbegriff der zeitlosen Wesen der Einzeldinge, zu einem Ganzen verbunden. Aus diesem Gesammtwesen fliessen die endlichen Dinge als seine Zustände mit Nothwendigkeit ab. Der Gott Sp.'s gleicht mehr der Definition eines Kreises, aus der sich die Lehrsätze desselben ableiten, als dem Gott der christlichen Religion. So verstanden, sinkt dieser L. 14 zu einem blossen Satz der Logik herab. Wenn Gott durch seine Attribute in jedem Einzeldinge enthalten ist, wenn diese als Zustände ohne ihre Substanz, d. h. ohne Gott nicht gedacht werden können, so muss allerdings jede Betrachtung eines Endlichen zur Vorstellung Gottes führen; dies ist dann ein blosses Denkgesetz.

18. L. 15 B. L. 16 B. Auch diese Sätze verlieren ihre hohe Bedeutung, wenn man sie im Sinne Sp.'s versteht. Die Liebe in diesem Satze ist nicht die wahre Liebe, die in dem Glücke des Geliebten aufgeht, sondern es ist nur die eigene Lust, mit der Vorstellung ihrer Ursache. Ist Gott nur das zeitlose Wesen der Dinge, so kann die menschliche Seele, als ein Zustand des Denkens, Gott nur als die wissenschaftliche, das Wesen der Dinge enthaltende, ganz unpersönliche und gefühllose Wahrheit erfassen. Gott ist dann nur ein anderes Wort für Wissenschaft und Philosophie, und so verwandeln sich beide Sätze in den einen: dass der Philosoph die Philosophie am meisten liebt, ein Urtheil, was Kant nicht einmal als ein synthetisches würde haben gelten lassen.

19. L. 17 B. Z. L. 17 folgt unzweifelhaft aus den früheren Definitionen Sp.'s; allein da diese selbst willkürlich sind, so schwebt das ganze System in der Luft und entbehrt der Bürgschaft, dass ihm das Seiende

entspricht. Dieser Einwand trifft jedes System, welches die einzige Vermittlung zwischen Sein und Wissen verschmäht, welche dem Menschen in der Wahrnehmung gegeben ist. Ist Gott nur ein System von ewigen Wahrheiten oder Definitionen des Wesens der Dinge, je nach den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so kann natürlich von Gefühlen bei Gott keine Rede sein. Der wahre Beweis dafür liegt darin, dass die Gefühle kein Wissen sind. Spinoza muss den Beweis aber anders führen.

20. L. 18 B. Z. E. Auch bei diesen Sätzen muss man sich hüten, dem Worte Gott religiöse Vorstellungen unterzuschieben. Aber selbst im Sinne Sp.'s ist der Beweis erkünstelt, weil der Lehrsatz III. L. 59, auf dem der Beweis wesentlich ruht, erkünstelt und bedenklich ist. Man muss übrigens festhalten, dass Sp. nur von denen spricht, die Gott erkennen, d. h. zureichende Vorstellungen von ihm haben; für das bildliche Vorstellen von Gott gilt der Satz nicht; da ist ein Hass Gottes sehr wohl möglich.

21. L. 19 B. Die Liebe Gottes ist nach Sp. nur in der Erkenntniss Gottes; diese weiss eben, dass Gott keine Affekte hat, folglich kann sie auch keine Gegenliebe wollen.

21b. L. 20 B. E. Auch hier halte man fest, dass unter der Liebe zu Gott die Freude an der Philosophie zu verstehn ist, nichts weiter. Nur weil das Wissen des einen Menschen nie durch das Wissen der andern beschränkt werden kann, folgt der L. 20. Auch hier liegt die hohe Bedeutung des Satzes nur darin, dass unter Gott der religiöse, persönliche Gott verstanden, d. h. dass der L. 20 missverstanden wird.

22. E. zu L. 20. Der zweite Satz der E. bestätigt, dass es sich bei den von Gott handelnden Sätzen L. 14 bis L. 20 nur um die Erkenntniss der Wahrheit handelt, und dass diese Sätze nur als Mittel gegen die Affekte von Sp. hier geboten worden sind. In der Aufzählung dieser Mittel hat Sp. noch das wichtigste aus L. 6 über-

sehn, nehmlich die Auffassung alles Geschehens als eines nothwendigen.

23. E. zu L. 20. Die übrigen Sätze der E. wiederholen das Lob der Erkenntniss. Sie können nur gelten, wenn die Seele selbst nichts als ein Wissen ist, und die Gefühle und das Wollen der Seele zu blossen Vorstellungen umgewandelt werden. Ist diese Auffassung Sp.'s aber unwahr, so sinkt die Erkenntniss und die aus ihr fliessende Lust nur zu einer Art der Lust herab, welcher andere Arten, wie die Lust aus der Macht, aus der Ehre, aus der Schönheit, aus dem Leben u. s. w. mit gleichem Rechte gegenüberstehn, und es fehlt völlig an einem Grunde, weshalb die Erkenntniss das höchste Ziel und das sittliche Prinzip für den Menschen sein soll. Selbst die Begriffe des Handelns und der Freiheit, welche Sp. nur in dem Erkennen findet, haben in ihrer richtigen Auffassung einen andern Sinn, wie oben (S. 117) gezeigt worden ist. Nur die unnatürlichen Definitionen, von denen Sp. ausgeht, konnten zu dieser ausschliesslichen Verherrlichung des Erkennens führen.

Wenn Sp. im Schlusssatz dieser E. sagt, dass er mit dem Vorstehenden alle Mittel gegen die Affekte erschöpft habe, so hat er doch das wichtigste und mächtigste vergessen, nämlich das sittliche Gefühl der Achtung vor den Geboten der Moral und des Rechts. Ein grosser Theil dessen, was Sp. von der Macht der Erkenntniss oder des Denkens über die Affekte aussagt, hat seine Wahrheit nur darin, dass er das sittliche Gefühl mit dem Erkennen verwechselt.

24. L. 21 B. Sp. geht mit diesem L. zu der Frage der Unsterblichkeit der Seele über. L. 21 und sein Beweis ist logisch richtig aus den früheren Definitionen abgeleitet; ist die Seele nur die Vorstellung ihres Körpers und nichts weiter, so kann man gegen diesen L. nichts einwenden, aber es steht ihm entgegen, dass diese Prämisse selbst eine Voraussetzung ohne Beweis ist.

25. L. 22 B. L. 23 B. E. Der Kern von L. 22 liegt in dem Worte Wesen. Dasselbe ist nach Sp. nicht ein Gemeinsames oder Begriffliches von vielen Din-

gen, sondern das Wesen ist so individuell wie die einzelne Sache; jenes ist nur frei von der zeitlichen Existenz der Sache; das Wesen der einzelnen Dinge steht ausserhalb der Zeit, ist ewig und fällt deshalb mit dem Wesen Gottes zusammen, dessen Inhalt es bildet. In diesem Sinne ist L. 22 zu fassen, und dann wird auch L. 23 verständlich. Das Wesen der Seele, welche das zeitlose Wesen ihres Körpers spiegelt, ist vermöge seiner Zeitlosigkeit nothwendig dem Vergehn entnommen, was nur in der Zeit möglich ist; es fällt deshalb in Gott.

Uebrigens geht dieser B. weiter und beweist auch die Ewigkeit des Wesens des Körpers, der in Gottes Attribut der Ausdehnung enthalten ist und mit dem Inhalt des Attributes des Denkens parallel geht, so dass Sp. sagen kann: Beide sind Eins; der Unterschied fällt nur in die Auffassung ihrer. Doch bleibt auffallend, dass Sp. diese Unsterblichkeit des Körpers nach seinem Wesen nicht ausgesprochen hat. Es hindert ihn daran seine Definition des menschlichen Körpers, welcher in seinen Elementen fortwährend wechselt; deshalb scheute sich Sp., den schwer damit zu vereinenden Begriff des Wesens des Körpers in Bezug auf seine Ewigkeit weiter zu verfolgen.

Da nach Sp. die Unsterblichkeit der Seele sich nur auf ihre wahre und zureichende Vorstellung von dem Wesen der Dinge beschränkt, das bildliche Vorstellen des Einzelnen aber mit dem Tode aufhört, so ist nur das wissenschaftliche oder philosophische Wissen der Inhalt der unsterblichen Seele, und sie kann deshalb von dem Wissen Gottes, welches denselben Inhalt hat, nicht mehr unterschieden werden. Deshalb ist die Seele, als erkennende, ein Theil Gottes selbst, und umgekehrt ist die Seele die Verwirklichung des Wissens Gottes. Dieses Ineinanderfliessen ist nicht abzuhalten; es wird später in L. 36 auch auf die Gefühle ausgedehnt.

Man hat diese Einheit Gottes und der Menschen vielfach als die höchste Weisheit gepriesen, und Hegel hat sie zur Grundlage seiner Philosophie genommen. Sie gewährt dem, nach Vereinigung mit dem Unendlichen zugewendeten Gefühle der Liebe und der Ehrfurcht und Anbetung die höchste Befriedigung; deshalb wird diese Einheit von Allen, in denen das religiöse Gefühl zu einer

hohen Lebendigkeit entwickelt ist, mit Zähigkeit festgehalten; deshalb bildet sie auch die Grundlage der Auffassungen Schleiermacher's. Allein dieses Alles kann das Denken nicht hindern, ihre Schwäche darzulegen; denn die Wahrheit kann nicht von dem Gefühl, sondern nur von den Fundamentalsätzen abhängen (*E.* 60. 68).

Zunächst ist klar, dass die Persönlichkeit des Einzelnen mit diesem Begriff der Unsterblichkeit nicht bestehn kann; die einzelne Seele zerfliesst zu einem Theile der wissenschaftlichen Wahrheit, dieses Wissen als ein für sich bestehendes, ausserhalb des Seienden, gedacht (Aesthetik I. 23). Damit ist der religiöse Begriff der Unsterblichkeit vernichtet, der an der lebendigen Persönlichkeit haftet; ebenso verlieren sich damit jene Trostgründe, welche die moderne Bildung aus dem Wiedersehn der Geliebten, aus der Fortdauer der Persönlichkeit, aus dem Wachsen der Erkenntniss in jenem Leben abgeleitet hat. Die Unsterblichkeit der Seele ist bei Sp. zu einem blossen Wissen allgemeiner Wahrheiten herabgesunken, wie sie z. B. jedes Lehrbuch der Geometrie enthält. — Endlich ist die Hauptfrage, ob die Seele blos ein Wissen ist, und ob ein solches ohne Sein bestehn kann, von Sp. nicht gelöst, sondern nur durch willkürliche Definitionen umgangen, welche zwar den Grund zu seiner Hypothese enthalten, denen aber der Beweis ihrer Wahrheit fehlt.

26. L. 24. 25. 26. Da das Erkennen das Wesen der einzelnen Dinge erfasst, und das Wesen zu Gott gehört, so muss nothwendig die Erkenntniss Gottes mit der Zahl der erkannten Einzeldinge zunehmen. Die intuitive Erkenntniss ist bei II. L. 40 erörtert. Sp. scheint ihren höheren Werth in die Unmittelbarkeit und damit in die grössere Stärke ihrer Gewissheit zu legen. Diese L. 24—26 zeigen, dass für Sp. die Erkenntniss oder das System der ewigen Wahrheiten mit Gott identisch ist, sofern er unter dem Attribute des Denkens aufgefasst wird.

27. L. 27 B. Hier ist nicht die Seelenruhe des christlichen Frommen gemeint, sondern die Seelenruhe des Philosophen, der in seiner Erkenntniss und dem

Glück, das sie gewährt, sich gegen jedes Unglück genügend gesichert weiss, während der Fromme diese Sicherheit aus der Allmacht und Vorsehung Gottes ableitet.

28. L. 28 B. In diesem L. liegt die Rechtfertigung der Methode und des Systems von Sp. Während nach dem Prinzip des Realismus das Sein und sein Inhalt nur durch Wahrnehmung erfasst und in das Wissen übergeführt werden kann, und das Allgemeine nur erst aus dem wahrgenommenen Einzelnen durch begriffliches Trennen ausgesondert und gewonnen werden kann, ist bei Sp., wie später bei Hegel, die Wahrnehmung vielmehr die Quelle des Irrthums und kein Mittel, die Wahrheit zu gewinnen. Diese entwickelt sich nur aus den Prinzipien oder aus der zureichenden Vorstellung der Attribute Gottes (V. L. 25), aus denen dann der weitere Inhalt oder das Besondere abfliesst in der Art, wie die geometrischen Lehrsätze aus den Definitionen der Gestalten sich ableiten.

Sp. hat in seiner Ethik ein Beispiel davon gegeben, was mit solcher Methode erreicht werden kann; es kann ein abschreckendes genannt werden; denn die grossen Wahrheiten, welche in dem Werke eingehüllt liegen, sind nicht auf diesem deductiven Wege von Sp. gewonnen worden, sondern auf dem inductiven, nur dass er es sich selbst nicht gestehen will.

Dieser Irrthum Sp.'s verdient Entschuldigung, denn Sp. stand am Ausgange der scholastischen Zeit; aber wunderbar muss die Wiederaufnahme dieses Prinzips unter dem Namen der dialektischen Entwickelung bei Hegel erscheinen, nachdem Kant kurz vor Hegel die scholastischen Begriffe so gründlich zerstört hatte.

29. L. 29 B. E. Die Lehrsätze 24 bis 33 stellen die Natur des philosophischen Wissens dar. Wie später entschiedener bei Hegel, beginnt auch schon bei Sp. die Erhebung der Philosophie zu einem seienden Wesen; Hegel nennt sie die Idee, welche Wissen und Sein zugleich ist; Sp. nennt sie Gott, welcher das Wesen der Dinge ist; als Cogitatio im Wissen, als Ausdehnung im Sein. Alle diese Lehrsätze beschäftigen sich mit der Natur, der dritten Art des Wissens, welche

Sp. auch das philosophische Wissen nennen könnte. Dieses Wissen giebt nach L. 27 die höchste Seelenruhe; es erfüllt die Seele ganz, so dass sie nur strebt, dieses ihr Wissen auszudehnen (L. 25. 26); es ist deductiver, nicht inductiver Natur (L. 28); es ist frei von der Zeitlichkeit; sein Inhalt ist nur das zeitlose Wesen der Dinge, deren Totalität Gott ist. Diesem ewigen Wissen entspricht ein ewiges Sein in dem Wesen des Körperlichen. Sp. ist genöthigt, diesen Parallelismus zwischen Leib und Seele auch bis zu der dritten Art des Wissens auszudehnen.

30. L. 30 B. Das philosophische Wissen kann deshalb Gott erkennen; Gott ist trotz seiner Unendlichkeit der menschlichen Erkenntniss erreichbar. In der dritten Art des Wissens werden die Dinge in ihrer Ewigkeit, d. h. in ihrer Unendlichkeit erfasst, und da Gott mit dem Wesen der Dinge oder der Natur identisch ist, so erkennt damit die Philosophie Gott selbst; sie ist ihr eigener Gegenstand geworden. Hegel schliesst seine Phänomonologie mit dem gleichen Gedanken. Die Unendlichkeit der vielen Attribute Gottes ist hierbei kein Hinderniss, weil die Attribute in Wahrheit Eins sind und sich nur durch die Auffassung unterscheiden.

Der alte Streit der Philosophie über die Erkennbarkeit Gottes ist hier von Sp. bejahend entschieden. Später ist diese Erkennbarkeit von Kant und Schleiermacher wieder bestritten worden. Dieser Streit entspringt aus der Unkenntniss der Beziehungsformen. Das Unendliche kann von der menschlichen Seele nur als Verneinung der Grenze oder des Bestimmten vorgestellt werden (*E.* 36); insoweit ist diese Vorstellung klar und von der menschlichen Seele erfassbar; aber sie bleibt ohne Inhalt; sie ist als Verneinung nicht das Bild eines Seienden, sondern nur eine Beziehung des Denkens. Allein die Seele verlangt auch nach einem Unendlichen im Sein; es soll einen Inhalt haben, und so geräth sie in den Widerspruch; denn das Unendliche als ein Seiendes muss beschlossen, vollendet, fertig sein; aber das Unendliche kann von der menschlichen Seele nur als ein Nie-zu-Vollendendes gefasst werden.

Man kann deshalb sagen, dass in jenem Streite beide

Theile Recht haben; das Unendliche, als Verneinung, ist von der Seele zu fassen; das Unendliche als ein Seiendes ist der Seele unerreichbar.

Sp. hat dieses Dilemma dadurch umgangen, dass er die Unendlichkeit nur als Beseitigung des Zeitlichen auffasst; deshalb ist ihm das zeitlose Wesen der Dinge schon das Unendliche. Man bemerkt leicht, dass diese Unendlichkeit nicht die unbedingte ist, sondern eine beschränkte, und dass Sp.'s Erkenntniss des Unendlichen sich gerade auf den Inhalt richtet, welcher darin beschränkt d. h. nicht unendlich ist.

31. L. 31 B. E. Sp. sucht hier dem Einwurfe zu begegnen, dass das Unendliche von der endlichen Seele nicht erkannt werden könne. Für Sp. ist die in der dritten Art erkennende Seele selbst unendlich oder ewig.

32. L. 32 Z. L. 33 B. E. Im L. 32 führt Sp. zuerst seinen höchsten Begriff ein, die geistige Liebe zu Gott. Wenn man indess die gewöhnlichen Vorstellungen von diesen Worten fernhält und sie im Sinne Sp.'s fasst, so ist damit nur die Freude an der Philosophie bezeichnet; die Philosophie hat bei Sp. zugleich die Natur eines seienden Wesens angenommen.

Da die Seele mit ihrer dritten Art des Wissens ewig ist, d. h. ausserhalb der Zeit steht, so kann sie auch keinen zeitlichen Anfang haben; wobei man indess nicht an eine unendliche Dauer, sondern nur an eine zeitlose Existenz zu denken hat.

Natürlich ist damit die Wahrheit dieser Sätze für die realistische Auffassung nicht erwiesen; vielmehr erscheint eine solche Abtrennung des Seins von der Zeit wohl im Denken ausführbar, aber ihre Möglichkeit im Sein ist damit noch nicht entschieden (*E.* 13). Es fehlt dafür aller Anhalt; nur die Wahrnehmung könnte diesen Anhalt bieten; aber für das Zeitlose ist sie unmöglich.

Es bleibt dabei auffallend, dass Sp. mit solchem Eifer für die Beseitigung der Zeit auftritt, während er doch den Raum als ein Attribut Gottes behandelt, also zu den ewigen Wahrheiten rechnet. Zeit und Raum laufen aber so parallel, dass dis Philosophie sie entweder beide als Schein behandeln muss, wie Kant thut, oder dass beide

als seiend und gegenständlich genommen werden müssen. Die Auffassung Sp.'s kann noch als ein Rest scholastischer Philosophie angesehen werden.

33. L. 34 B. Z. E. Der L. 34 ist tautologisch. Da nur das Erkennen oder die zureichenden Vorstellungen das Ewige der Seele ausmachen, aus zureichenden Vorstellungen aber nur ein Handeln und nie ein Leiden folgt, so kann das Letztere nur in dem bildlichen Vorstellen des Einzelnen seinen Sitz haben.

Auch hier muss man sich hüten, mit den Worten »Leiden und Handeln« die Begriffe des gewöhnlichen Lebens zu verbinden.

Sp. legt in dieser E. ebenso wie in der E. zu L. 23 ein Gewicht für seine Sätze darauf, dass die Menschen sich der Ewigkeit ihrer Seele bewusst seien; die Menschen sollen nach E. L. 23 diese Ewigkeit fühlen und erfahren. Indess ist dies kein Wissen, was auf eine innere oder äussere Wahrnehmung sich stützt, sondern was aus der religiösen Lehre und Erziehung in den Glauben aufgenommen worden ist; ein solcher Glaube kann keinen Halt für die Philosophie bieten und nicht als Beweis angerufen werden.

34. L. 35 B. Dieser L. 35 erhält seine volle Deutlichkeit erst durch L. 36; beide verrathen gleichsam den letzten und geheimsten Gedanken Sp.'s, wonach Gott erst in dem Menschen wirklich wird; ein Gedanke, den Hegel wieder aufgenommen hat.

35. L. 36 B. Z. Die Einheit zwischen Gott und der menschlichen Seele, welche dieser L. ausspricht, wird von Sp. zwiefach bezeichnet: als die Einheit der Theile mit dem Ganzen, und als Darlegung *(explicatio)* Gottes durch das Wesen der Seele. Die erste Einheit ist eine Beziehungsform (*E.* 40), welche allgemein bekannt und verständlich ist, welche aber vielfach mit der seienden Einheitsform des Aneinander verwechselt wird. Die andere Einheit, die Darlegung Gottes durch die Seele, ist schwer zu verstehen; es ist derselbe Gedanke, der im zweiten Theile der Ethik viel vorkommt und dort bereits erörtert worden ist (S. 54). Dort konnte er auch als ein

theilweises und deshalb mangelhaftes Vorstellen (der Seele) angesehen werden, was in der Totalität des göttlichen Vorstellens zwar enthalten ist, aber hier eben durch diese Totalität seine Ergänzung erhält und damit von dem Mangel des Falschen befreit wird. Es liegt also auch dieser Einheit die Beziehungsform des Ganzen und der Theile unter.

Eine solche Einheit wird aber schwerlich die begeisterten Anhänger Sp.'s und des Pantheismus befriedigen; sie verlangen nach einer innigern, eindringendern Einheit zwischen Gott und der menschlichen Seele. Sp. gebraucht dafür auch die Worte: die Dinge sind in und durch Gott. Allein auch mit diesen Worten kommt man über die Einheit der Theile mit dem Ganzen, oder der Wirkung mit der Ursache oder der Accidenzen mit der Substanz nicht hinaus.

Man sieht, dass diese Einheit, dieses Ἓν καὶ πᾶν leichter ausgesprochen als philosophisch entwickelt ist. Indem keine Einheit die Unterschiede aufgeben kann, ist sie für das Gefühl der Achtung, was zu einem völligen Aufgehn und Verschwinden des Ich's in das Unendliche drängt, immer nicht innig genug; dieses Gefühl fühlt sich durch den kleinsten Unterschied noch verletzt. Giebt nun das Denken dem Gefühle nach und beseitigt es den Unterschied gänzlich, so ist zwar dieser Anstoss vertilgt, aber damit auch die Einheit verschwunden; an ihre Stelle ist die Einerleiheit getreten, und Gott und Seele sind als solche in diesem Brei nicht mehr erkennbar, und das Gefühl ist abermals nicht zufrieden.

So quält das religiöse Gefühl des Menschen wie ein unartiges Kind sein Denken; es soll ihm eine Einheit zwischen Gott und dem Menschen schaffen, welche das Unmögliche leiste und ausführe. Daher dieses fortwährende Forschen der Theologen und Philosophen nach einer solchen Einheit. Dies Forschen bleibt um so unklarer, je weniger man sich bisher bemüht hat, den wichtigen Begriff der Einheit und ihrer Arten für sich zu untersuchen (*E.* 52). Da keine Einheit, welche die Philosophie bisher geboten hatte, dem Gefühl entsprach, so schuf Hegel die Einheit des Widersprechenden und glaubte in ihr die Lösung gefunden zu haben. Es ist dies dieselbe Lösung, welche die christliche Religion für

viele ihrer Dogmen benutzt hat (Dreieinigkeit, Gottmensch, Blut und Wein im Abendmahl); eine solche Lösung mag im Glauben an ihrem Orte sein, wo die Fundamentalsätze der Wahrheit sich den Aussprüchen der Autoritäten unterordnen; in der Philosophie kann jedoch eine solche Verkehrung ihres zweiten Fundamentalsatzes nicht zugelassen werden, ohne alles Wissen zu vernichten.

In dem Z. ist Sp. selbst mit seiner im L. 36 gesuchten Einheit nicht zufrieden und bezeichnet die Einheit Gottes und der Seelen in einer Weise, welche die Einheit in die Einerleiheit auflöst. Man sieht, wie dieser Kampf des Fühlens und Denkens auch in ein und demselben Kopfe besteht und ihn bald zu den Unterschieden, bald zur Einerleiheit treibt.

36. E. zu L. 36. In dieser E. giebt Sp. noch einen Anhalt für seinen Begriff des Intuitiven oder der dritten Art des Wissens. Hier ist dieses Wissen dem deduktiven entgegengestellt, welches von dem Allgemeinen ausgeht; dieses Deduktive soll nur die zweite Art des Wissens bilden; das intuitive Wissen soll dagegen von den Einzeldingen ausgehen und aus ihnen ihre Abhängigkeit von Gott erkennen. — Da diese Ansicht auf Unkenntniss der Natur des Wissens beruht, so ist es unmöglich, diese unklare Darstellung Sp.'s völlig verständlich zu machen; die Unklarheit ist vielmehr hier die untrennbare Folge der Unwahrheit. Erst wenn man anerkennt, dass das Seiende nur durch Wahrnehmung erreicht werden kann, und dass das begriffliche Trennen das Allgemeine aus diesem Wahrgenommenen nur aussondert, aber dabei die Begriffsstücke ein Seiendes bleiben, wie der ganze Gegenstand, und erst wenn daneben die Natur der Beziehungsformen erkannt ist, verschwindet dieser Nebel von verschiedenen Arten der Erkenntniss der Wahrheit, und es zeigt sich, dass es nur eine Art des Wissens giebt, welche für alle Menschen und für alle Gegenstände sich aus den beiden Fundamentalsätzen der Wahrheit ableitet (*E.* 66).

37. L. 37 B. E. Die Liebe zu Gott oder vielmehr zur Philosophie ist nach Sp. zugleich die stärkste; nichts

kann sie überwinden. — Das Axiom, was die E. erwähnt, ist das im vierten Theile unmittelbar vor L. 1 stehende.

38. L. 38 B. E. Die Liebe zu Gott oder zur Philosophie schützt am stärksten vor den Affekten und vor der Todesfurcht. Der B. dieses L. ist nach den Prämissen leicht; er hat aber durch die Hereinziehung der Quantität etwas Abstossendes, und er verliert seine Kraft, sobald die Seele keine blosse Grösse ist. — Bei der Todesfurcht kommt es z. B. nicht auf die Grösse des ewigen Theiles der Seele an, sondern auch auf die Qualität desselben; haftet das Gefühl stärker an dem Untergehenden (an den Einzeldingen, an den Einzelvorstellungen), als an dem bleibenden Theile der Seele, so ist die Todesfurcht damit nicht zu widerlegen, dass der ewige Theil der Seele der grössere sei. Man kann das kleinere und geistesschwächere Kind mehr lieben, als das grosse und mit der dritten Art des Wissens ausgestattete Kind, und die Furcht vor dem Verlust jenes kann deshalb mit der Grösse von diesem nicht beseitigt werden.

39. L. 39 B. E. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist ein geschickter Körper nicht sofort mit einer philosophischen Seele verbunden; sondern die reicheren und vielfacheren Wahrnehmungen jenes geben der Seele nur die Mittel, sich ein allgemeines oder philosophisches Wissen daraus zu bilden. Darauf führt auch nur der L. IV. 38, welcher als Beweis citirt ist. Indess ist Sp. durch seinen Parallelismus zwischen Körper und Seele genöthigt, das reichere Wissen der Seele als unmittelbar mit einem geschickten Körper gegeben zu behaupten; ein Satz, der in dieser Fassung der Erfahrung widerspricht.

Immerhin bleibt es ein Vorzug der Ethik Sp.'s, dass er über die Sorge für die Seele und ihre Erkenntniss nicht die Ausbildung des Körpers zurückstellt, wenn man auch seinen Gründen in ihrer geometrischen Fassung nicht beitreten kann. Auch ist der L. zu weit gefasst. Nur das Wahrnehmen gehört hierher; dieses bildet die Grundlage der Erkenntniss und beschafft seinen Inhalt. Für die Erkenntniss ist deshalb nur der Theil des Körpers von Wichtigkeit, der das Wahrnehmen vermittelt. Dagegen erscheinen alle anderen Geschicklichkeiten, wie

Tanzen, Reiten, die Künste eines Jongleurs und Seiltänzers ohne Einfluss auf die Erweiterung des Wissens. — Auch hätte Sp. bemerken sollen, dass die Ausbildung des Körpers und die Ausbildung des Wissens mit einander kollidiren; das Eine beschränkt das Andere; auch hier musste deshalb die Ethik sich nicht mit dem Lobe von beiden beruhigen, sondern die Grenze zwischen beiden Tugenden bestimmen.

40. L. 40 B. Z. In II. D. 6 ist die Vollkommenheit identisch mit Realität gesetzt; ein Beweis fehlt dafür; ebenso fehlt der Beweis, dass mit der Zunahme der Realität das Handeln des Gegenstandes steigt; aus III. L. 3 E. folgt dies nicht; im Gegentheil, je mehr Seiendes ein Gegenstand enthält, um so mehr kann er mit anderen zum gemeinsamen Handeln zusammentreten; solches gemeinsame Handeln gilt aber für die Einzelnen, die dabei nur partiell mitwirken, nach Sp. als ein Leiden. Der L. 40 ist deshalb ohne Beweis. In dem B. wird nun das Vollkommene zugleich für das Bessere erklärt und daraus abgeleitet, dass der Verstand (eigentlich das Wissen zweiter und dritter Art) besser und vollkommener sei als die anderen Theile der Seele. Auch hier ist ein Beispiel, wie Sp. ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinne benutzt. Ist Vollkommenheit identisch mit Realität, so muss man sich den L. 40 gefallen lassen; allein am Schluss wird dieses Wort in dem Sinne des Besseren verstanden, was etwas durchaus Anderes und Unbewiesenes ist.

41. E. L. 40. Diese E. ist sehr wichtig, weil hier Sp. noch einmal auf die Einheit Gottes und der menschlichen Seele zurückkommt. Danach ist das Wesen (der erkennende Theil) jeder einzelnen menschlichen Seele von Ewigkeit her in dem Attribut des Denkens Gottes enthalten (I. L. 21), aber nur als ewiger Zustand *(modus)* des Attributs. Trotz dieses Ausschlusses der Zeit lässt Sp. doch eine Seele aus der andern folgen, und die ganze unendliche Folge dieser ewigen Zustände der Seelen macht den Verstand *(intellectus,* nicht das Denken, *cogitatio)* Gottes aus. Dieses Alles ist schwierig; die Dunkelheit kommt von der Verwechslung der Folgen aus dem Er-

kenntnissgrunde mit den Wirkungen aus den Ursachen; eine Verwechselung, die bei Sp. durchgehends statthat und mit seinem Prinzip der Substanz zusammenhängt. Die Folgen sind allerdings zeitlos; aber dann sind sie auch alle zugleich und gehören dann zu dem Inhalt des Attributs und nicht zu seinen Zuständen. Letztere sind in der Zeit und entwickeln sich deshalb in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen. Die Dunkelheit entspringt hier nur daraus, dass Sp. hier ein Drittes erstrebt, nämlich ewige Zustände, die weder Attribut noch reiner Zustand sein können und deshalb unfassbar sind. (Man sehe die Erläuterungen zu I. L. 21, 22 u. 23.)

42. L. 41 B. E. In Th. IV. ist das vernünftige Handeln als das Sittliche dadurch hergestellt, dass es allein ein Handeln ist und die Freiheit enthält; Sp. kann deshalb mit Recht sagen, dass er seine Ethik nicht auf die Unsterblichkeit der Seele gegründet habe. Für die heutige Zeit hat dieser Satz weniger Bedeutung; allein für Sp.'s Zeitgenossen war es ein grosser Gedanke; denn noch hundert Jahre nach ihm haben Mendelssohn und Kant erklärt, dass die Moral ohne das Fundament der persönlichen Unsterblichkeit allen Halt verliere.

43. L. 42 B. Der L. 42 ist nur der veränderte Ausdruck desselben Gedankens, den L. 41 enthält. Da Tugend und Lust bei Sp. identisch sind, so hat der L. 42 für das System Sp.'s keine grosse Bedeutung. Nur im gewöhnlichen Sinne der Worte aufgefasst, erhält der L. 42 jene erhabene Bedeutung, welche ihn zu dem würdigen Schlussstein des ganzen Werkes macht. Der Lohn des sittlichen Handelns liegt in diesem selbst. Mehr sagt Sp. hier nicht; er erkennt an, dass damit nicht alle Schmerzen des Lebens gehoben und beseitigt werden können; er weiss, dass der Mensch als Theil der Natur den leidenden Affekten unterworfen bleibt; allein dies hindert Sp. nicht, die Seligkeit oder die höchste Lust in die Tugend, d. h. in das Handeln, d. h. in das Erkennen zu verlegen. Diese Seligkeit ist ihm weniger Lust, als Seelenruhe; damit nähert sich Sp. der Seelenruhe, welche aus dem befriedigten sittlichen Gefühle, aus der Befolgung der Gebote der erhabenen Autoritäten entspringt,

und so trifft Sp. am Schluss seiner Ethik mit den Resultaten der auf realistischer Grundlage erbauten Ethik wieder zusammen.

44. E. zu L. 42. In dieser E. wird die Erkenntniss wieder offen als das höchste und als das sittliche Ziel hingestellt. Es ist merkwürdig, dass zu den Folgen des sittlichen Lebens nach Sp. auch die Unsterblichkeit gehört. Der Unwissende, der nur im bildlichen Vorstellen bleibt, kommt aus dem Leiden nie heraus, und mit seinem Tode hört sein Dasein auf; nur der Weise, welcher philosophisch erkennt, hört niemals auf zu sein. Die Unsterblichkeit der Seele wächst also mit ihrer Erkenntniss.

Mit diesen Betrachtungen schliesst Sp. den V. Theil. Es erhellt, dass die eigentliche Ethik bereits mit dem IV. Theile abgeschlossen ist. Dieser V. Theil beschäftigt sich nur mit Zusätzen und zerfällt in drei Abschnitte. Der erste handelt von den Mitteln, durch welche das Denken die Affekte hemmen und beschränken kann; dieser Abschnitt geht bis L. 20. Der zweite Abschnitt handelt von der Unsterblichkeit der Seele und geht von L. 21 bis L. 23. Der letzte Abschnitt handelt von der dritten Art des Wissens oder von der Philosophie und von den Wirkungen derselben auf das Gefühl, Begehren und Handeln des Menschen und von der mit ihr verbundenen Seligkeit und Unsterblichkeit, von L. 24 bis zu Ende.

45. Ende der Ethik. Wenn bis hier versucht worden ist, an den einzelnen Sätzen dieses Werkes sein Verständniss durch Erklärungen und Kritik zu vermitteln, so darf doch der Leser der Ethik nicht meinen, den Inhalt des Werkes mit einmaligem Lesen sich ganz aneignen zu können. Es gehört dazu ein wiederholtes Lesen und Ueberdenken und Vergleichen der einzelnen Sätze. Im Allgemeinen ist dieser Weg besser als das Studiren der vielen Schriften Anderer, welche über Sp. vorhanden sind. Je mehr der Leser bei dem Autor selbst bleibt, desto mehr wird er ihn allmählig verstehn lernen, und aus diesem Verständniss wird sich allmählig Liebe zu ihm und Bewunderung seiner Grösse in einem Maasse entwickeln, dass er Mühe haben wird, seine Selbstständig-

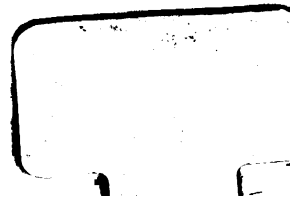
keit zu wahren und sich dem Autor nicht ganz gefangen zu geben.

Sp.'s Ethik gehört trotz ihrer vielen Mängel zu den erhabensten Werken des menschlichen Geistes, an welches noch die fernsten Zeiten mit Verehrung herantreten werden. Sie gleicht den dunkeln Oelgemälden alter Meister, die nur, wenn man sie in sein Wohnzimmer nimmt und täglich mit ihnen verkehrt, allmählig ihre Klarheit, ihren Reichthum entfalten und durch ihre Grossartigkeit fesseln.

Die Mängel des Werkes sind die Folge, dass Sp. meinte, mit dem Denken allein die Wahrheit erreichen zu können. Deshalb verkennt er die Natur der blossen Beziehungen, bemerkt deren Inhaltlosigkeit nicht, und deshalb entgeht ihm, dass die Seinsbegriffe, welche er seinem System daneben zu Grunde legt, ihren Ursprung doch nur aus der Erfahrung haben, aber um so leichter in Irrthum führen, je weniger der Autor diesen Ursprung zugiebt; je mehr er deshalb ihre Prüfung verabsäumt und sich verleiten lässt, mit solchen ungereinigten Begriffen ein System aufzubauen, das selbst bei der vollendetsten Consequenz und Harmonie in den Lüften schwebt und keine Gewähr für seine Wahrheit bieten kann. Auf diesem falschen Prinzip beruht auch die Meinung Sp.'s von dem Werthe der geometrischen Beweisführung; diese Methode ist keine besondere, der Geometrie eigenthümliche, sondern die allgemeine des logischen Schliessens (*E.* 79). Eben deshalb ist man nicht im Stande, mit ihr einen neuen Inhalt zu gewinnen; die Besonderung des Allgemeinen muss auch bei ihr aus der Erfahrung entlehnt werden, und damit fällt die angebliche Untrüglichkeit dieser Methode, deren Werth in der Geometrie nur auf der Einfachheit und Anschaulichkeit ihrer Begriffe beruht, welche die Erschöpfung der unendlichen Einzelfälle eines Lehrsatzes durch Anschauung ermöglicht (*E.* 79).

Aber hinter dieser mangelhaften Form und hinter diesen Erschleichungen und Fehlern der Ableitung verbirgt die Ethik Sp.'s einen Inhalt, der durch seine Grösse und Erhabenheit um so mehr in Erstaunen setzt, je tiefer man in ihn eindringt. Dahin gehört insonderheit die Befreiung der Philosophie von den Fesseln des religiösen Glaubens, welche Cartesius noch nicht abzuschütteln

wagte; erst Sp. vollzog diese Befreiung in einem Maasse und in einer Entschiedenheit, dass die Philosophen selbst noch hundert Jahre später ihm zu folgen sich kaum getrauten. Dahin gehört ferner die Reinigung des Gottesbegriffes, oder richtiger, die Beseitigung desselben und die Zurückführung Gottes auf die Substanz der Welt. Es gehört ferner dahin die Beseitigung des Begriffes der Wahlfreiheit und die von moralischen Beziehungen freie Betrachtung der Affekte als natürlicher Zustände; endlich die Begründung des Sittlichen auf das Seiende, auf die Gesetze der Selbsterhaltung und des Nutzens. Allerdings hat Sp. dabei das sittliche Gefühl der Achtung und seinen Gegensatz zur Lust verkannt; allein er hat dennoch die richtige Ahnung gehabt, dass das in der menschlichen Gemeinschaft geltende Sittliche nur ein Positives ist. was blos auf der Macht des Gebietenden beruht, und dass das letzte Ziel aller ethischen Entwickelung sein muss, das Sittliche mit dem Nutzen und der Lust in volle Uebereinstimmung zu bringen, so dass zuletzt für den vernünftigen Mann jenes Gebot der Autoritäten entbehrt werden kann, und die Erkenntniss des Wahren und Nützlichen zureicht, um ihm und Andern ein seliges Leben zu bereiten (Bd. IX. der Philos. Bibliothek).

Ende.

Druck von Gebrüder Grunert in Berlin.